Escrituras de la historia

Experiencias y conceptos

Luis Gerardo Morales Moreno
Laurence Coudart
(coordinadores)

EDITORIAL ITACA / UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

ESCRITURAS DE LA HISTORIA

Escrituras de la historia

Experiencias y conceptos

Luis Gerardo Morales Moreno
Laurence Coudart
(coordinadores)

EDITORIAL ITACA / UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

Esta publicación fue financiada con recursos Profocie 2015.
Cuerpo Académico "Contramemoria y Discurso Marginal" (UAEMOR-CA-98), LGAC "Mediaciones Culturales en la Modernidad".
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHU).
Esta publicación fue dictaminada por pares académicos bajo la modalidad doble ciego.

Escrituras de la historia: experiencias y conceptos / Luis Gerardo Morales Moreno, Laurence Coudart, coordinadores. - - México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos: Editorial Itaca, 2016.

223 páginas.

ISBN: 978-607-8519-00-2 UAEM
ISBN: 978-607-97448-2-3 Editorial Itaca

1. Historia 2. Historia – Metodología 3. Historiadores – Entrevistas 4. Historiografía

LCC D16.8 DC 901

Primera edición, 2016
Diseño de la cubierta: Jade Gutiérrez Hardt

Av. Universidad 1001, Col. Chamilpa, C.P. 62210
Cuernavaca, Morelos
publicaciones@uaem.mx
libros.uaem.mx
ISBN: 978-607-8519-00-2

Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
tel. 5840 5452
itaca00@hotmail.com
www.editorialitaca.com.mx
ISBN: 978-607-97448-2-3

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Agradecimientos
Luis Gerardo Morales Moreno
Laurence Coudart 9

Prólogo. Sendas historiográficas
Luis Gerardo Morales Moreno
Laurence Coudart 11

Nuevos combates por la historia
Roger Chartier 23

- Semblanza 23
- Entrevista 24
- Notas 48

Giro crítico de la historiografía
Guillermo Zermeño 59

- Semblanza 59
- Entrevista 61
- Notas 88

Legibilidad del pasado
Francisco A. Ortega Martínez 97

Semblanza 97
Entrevista 98
Notas 114

Largo tiempo medieval
Jaime Humberto Borja 121

Semblanza 121
Entrevista 122
Notas 140

Lugares jívaros de la historia
Anne-Christine Taylor 145

Semblanza 145
Entrevista 146
Notas 161

La mirada y el oído
Ricardo Pérez Montfort 169

Semblanza 169
Entrevista 170
Notas 189

Bibliografía 197

AGRADECIMIENTOS

Las entrevistas, las estancias de investigación y la publicación de este libro fueron posibles gracias al apoyo financiero del Programa para el Desarrollo Profesional Docente, para el Tipo Superior (PRODEP), de la Subsecretaría de Educación Superior de la Secretaría de Educación Pública del gobierno de México. También contribuyeron colegas de distintas instituciones nacionales y extranjeras, así como algunos miembros de dos cuerpos académicos: “Contramemoria y Discurso Marginal” (UAEMOR-CA-98) y “Procesos Regionales y Transformaciones Socioculturales” (UAEMOR-CA-6). Queremos manifestar especialmente nuestra gratitud a los investigadores franceses, mexicanos y colombianos que, con profesionalismo y hospitalidad, aceptaron otorgarnos entrevistas; a la Maison Suger de la Fondation Maison des Sciences de l’Homme de París, y a su director Jean-Luc Lory por ofrecernos, en 2012, la eficiente infraestructura de este centro internacional de investigación y cooperación para investigadores extranjeros de alto nivel; a Jean-Paul Demoule, de la Universidad de París-I, y Anick Coudart, del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), por sus gentiles asesorías y atenciones; a William Alfonso López, de la Universidad Nacional de Colombia, quien en 2013 nos apoyó de manera crucial en Bogotá para que lleváramos a cabo nuestro proyecto; a Luis Alberto Bahena, Adriana Cortés, José Antonio Gómez, Delfino González, Amalia Adilene Mejía, Humberto Ramírez, Coyolicatzin Robles, Cristopher Sotelo y Ta-

mara Jaramillo, alumnos de la licenciatura en historia de la Facultad de Humanidades (UAEM) que colaboraron en el proyecto de investigación "Glosario de Conceptos Históricos" mediante el programa de Servicio Social que dirigimos. Asimismo extendemos nuestro agradecimiento a quienes como directores de la Facultad de Humanidades (ahora Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades) –Angélica Tornero (2008-2014) y Armando Villegas (2014-2016)– gestionaron los apoyos indispensables para la realización de este libro, así como a los integrantes e invitados de nuestro Seminario Interdisciplinario de Investigaciones *Mediaciones Culturales en la Modernidad*, en particular a Beatriz Alcubierre, Rodrigo Bazán, Angélica Tornero, Harriet García de Vicuña e Itzayana Gutiérrez.

Luis Gerardo Morales Moreno y Laurence Coudart

PRÓLOGO
SENDAS HISTORIOGRÁFICAS

Luis Gerardo Morales Moreno*
Laurence Coudart*

Este libro recoge síntesis de escrituras y conceptos de la historia que han inundado librerías, bibliotecas y currículos universitarios desde hace 50 años. Para hacer más accesibles esos conocimientos, decidimos que fueran los propios historiadores y/o antropólogos quienes, mediante entrevistas y con base en su obra y en su experiencia profesional, explorasen algunas claves del vocabulario que han compartido con los científicos sociales. Porque el rigor interpretativo exigía que involucráramos no solamente a los historiadores sino también a una gran variedad de prácticas y comunidades científicas. ¿De dónde nace nuestra inquietud por la sistematización del conocimiento historiográfico contemporáneo?

Nuestro proyecto original consistía en elaborar un *glosario de conceptos históricos* que apoyase de la manera más didáctica posible la impartición de cursos de metodología, teoría de la historia o historiografía, en diferentes niveles de los programas educativos de educación superior en el ámbito de las humanidades, las artes y las ciencias sociales. La idea del *glosario* conceptual emanó de trayectorias académicas individuales que convergían en determinadas temáticas, como la opinión pública y la prensa, los regímenes e ideologías de la visibilidad en la lectura y escritura de la historia, y el papel de los museos y las memorias conmemorativas

*Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

en el mundo moderno.[1] Junto con otros colegas, nos congregamos en una línea de generación y aplicación del conocimiento denominada *Mediaciones culturales en la modernidad*. A partir de 2010, organizamos un seminario para debatir avances de investigación con la entusiasta participación de nuestros estudiantes, así como de algunos profesores invitados. Para nosotros resulta fundamental comprender la *mediación cultural* que desempeña la escritura para observar los procesos de construcción, representación, transmisión y recepción en las comunicaciones. Como las mediaciones constituyen dispositivos mediante los cuales se identifican y resignifican referentes simbólicos y prácticas discursivas, entonces permiten establecer una diferenciación temporal entre los "hechos históricos ocurridos" y sus consecuencias, remembranzas y representaciones posteriores. En forma paralela a los cambios operados en la escritura histórica, también estuvimos atentos al desarrollo de las nuevas tecnologías informáticas y de comunicación, así como del auge de la industria de los consumos culturales.

El análisis de la mediación de la escritura de la historia condujo, en particular, al estudio de las prácticas de apropiación y recreación de los espacios de experiencia y de los imaginarios sociales. Para ello emprendimos la tarea de revisar investigaciones globales y comparativas micro y macro históricas, que están a la vez diferenciadas e interconectadas. Concluimos que el vocabulario histórico contemporáneo estaba constituido por conexiones e intercambios fronterizos con otros saberes y experiencias dispuestos en distintos campos. Además, nuestra convivencia cotidiana –en el ámbito universitario– con la antropología y los estudios estéticos, literarios y filosóficos, nos impuso la obligación de desentrañar algunos límites que ese vocabulario histórico contemporáneo exige a los grandes modelos indicativos, teóricos y/o metodológicos de las teorías sociales (o literarias), por lo que las investigaciones empírico-documentales y las exploraciones epistemológicas de los historiadores resultan cruciales. Para nosotros, el concepto de límite refiere a la manera en que la historiografía esclarece cómo aplicamos las disciplinas humanísticas y sociales a las narrativas del pasado. La aceptación o rechazo de este "viraje historiográfico" explica gran parte de la "crisis" del oficio de historiador desde los años de 1980 en adelante. Fueron fundamentales para ese cambio algunas obras, como *S/Z* (1970)

de Roland Barthes; *Metahistoria* (1973) de Hayden White; *La escritura de la historia* (1975) de Michel de Certeau; *El queso y los gusanos* (1976) de Carlo Ginzburg; *Futuro pasado* (1979) de Reinhart Koselleck; *Tiempo y narración* (1983-1985) y *La memoria, la historia, el olvido* (2000) de Paul Ricœur.

En las entrevistas aquí presentadas localizamos los presupuestos que han condicionado nuestra mirada sobre el pasado, señaladamente las nociones de *memoria, mediación, representación*, *práctica* y *apropiación*. Partimos de que la sociedad se reproduce a través de la comunicación mediada simbólicamente por la *forma escritura*, toda vez que los individuos pertenecen a comunidades de sentido previas a su experiencia. Cuando ésta interactúa con la memoria heredada –con lo que llamamos las tradiciones historiográficas– la comunicación representa, en sentido amplio, la unidad mínima de "lo social experimentado". Las entrevistas aquí reunidas constituyen cátedras sobre tendencias, balances, aperturas y posibilidades tanto de la historiografía como de las experiencias de la historia (y de los historiadores). No hablamos de una experiencia vital, por supuesto, sino de operaciones, de formas de hacer/escribir historia, de hacer recorridos por las sendas que el historiador camina en un estado de permanente formación y cuestionamiento. Si elegimos el título *Escrituras de la historia. Experiencias y conceptos*, es porque sugiere la observación exhaustiva que hacemos de la fábrica de los historiadores, de sus recursos narrativos, lugares de producción, uso, recreación e inventiva.[2]

Como profesores e investigadores del Programa Educativo de Historia y del Posgrado en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), impartimos cursos introductorios, metodológicos, monográficos, de investigación e historiográficos a estudiantes que han accedido, muchas veces por vez primera, a una universidad pública. Por ello abandonamos el proyecto original de hacer un glosario o diccionario especializado –de los que hay una abundante producción en varios países de Europa y Estados Unidos– que hubiese exigido cuantiosos recursos (que no teníamos), y cuyos resultados habrían tardado mucho tiempo en salir a la luz; en su lugar nos decidimos, como ya lo señalamos, por un procedimiento más accesible: la entrevista individual ágil y puntual, delimitada por nuestras preguntas y

preocupaciones metodológicas referentes a algunos conceptos que se utilizan lo mismo en la profesión historiadora que en literatura, filosofía, antropología y las artes.

Algunas personas podrían tener la suspicacia de que fue la pereza lo que nos movió a delegar en nuestros entrevistados la tarea reflexiva, y que por ello nos limitamos a poner el micrófono, la cámara y las computadoras. Pero nada de eso ocurrió. Las entrevistas requirieron un laborioso trabajo previo de investigación, por cuanto cada una de ellas encerraba su propio vocabulario y sus propios referentes y códigos de traducción. Por esta razón nos propusimos la publicación de entrevistas debidamente editadas, revisadas y sintetizadas junto con breves semblanzas bio-bibliográficas que indicaran la importancia de sus contenidos, los que enriquecimos con un indispensable aparato crítico. No sacamos a luz entrevistas desnudas, sino que las dispusimos de la manera más inteligible posible, proporcionando mayor visibilidad a determinadas ideas, conceptos y bibliografías. A diferencia de los ensayos, en las entrevistas nada queda cerrado ni es concluyente; por el contrario, todo queda abierto a nuevas exploraciones.

Este libro reúne seis entrevistas (de un total de 16 realizadas hasta ahora) a investigadores y profesores que consideramos representativos de sendos modos de escribir la historia y de pensar el oficio de historiador desde lugares diferentes de su experiencia académica en esta primera etapa de nuestro proyecto. Ellos son Roger Chartier, Guillermo Zermeño, Francisco A. Ortega, Jaime Humberto Borja, Anne-Christine Taylor y Ricardo Pérez Montfort. De generaciones distintas y provenientes de Francia, México y Colombia, pero con interlocuciones metodológicas en común tanto en la investigación como en la enseñanza, los nombres de los autores resultan pertinentes a la escala de observación elegida: los microanálisis individuales constituyen indicadores potencialmente significativos en función de su obra escrita, pensada y hablada. Con una variedad de recursos han construido una mayor inteligibilidad de narrativas más amplias que hemos convertido en vehículos para comunicar a más lectores, de modo breve y ameno (sin perder por completo la sustancia de la oralidad, de sus giros idiomáticos y coloquialismos), la importancia del oficio de historiador hoy en día. Organizamos las entrevistas por ca-

pítulos, con breves semblanzas de cada autor a las que pusimos subtítulos indicativos de su horizonte intelectual.

Al mismo tiempo, con estas entrevistas intentamos hacer más accesible la llamada teoría histórica, muchas veces temida o malentendida y por lo tanto rechazada, pero sin la cual resulta imposible construir un objeto de estudio con la debida seriedad. La formulación de preguntas-problema para sugerir nuevas sendas historiográficas no debe circunscribirse al relato monográfico, a la explicación puramente descriptiva o a la "gran novela nacional"; también es importante la incorporación de los múltiples retos que agitan a las ciencias humanas y sociales desde hace por lo menos medio siglo. La voluntad de diálogo plural se refleja plenamente en las entrevistas aquí reunidas.

Por ejemplo, Roger Chartier ofrece un testimonio lúcido del reencuentro entre escritura de la historia, literatura, sociología de la información y antropología; mientras que Guillermo Zermeño subraya la importancia que tienen los estudios historiográficos para la actualización de herramientas metodológicas que resultan indispensables para una comprensión más rigurosa de los conceptos de cultura, modernidad y mediación. Desde la perspectiva de la historiografía colombiana, Francisco A. Ortega plantea la necesidad de profundizar el estudio de un siglo XIX virtualmente desconocido, que en el mejor de los casos ha sido domesticado por la mirada de los historiadores del siglo XX. En contraste, Jaime Humberto Borja propone el estudio de los discursos visuales que refieren a las prácticas dominantes de lo que él concibe como una prolongada supervivencia medieval en el virreinato de Nueva Granada y la Colombia republicana. Por otra parte, Anne-Christine Taylor (la única antropóloga de este libro) nos da un testimonio lúcido sobre la interrelación de etnología e historia y observa su mediación en el Musée du Quai Branly. Encuentra en "los jívaros" una historiografía diferente, que no sigue un relato cronológico lineal, por lo que no hay una forma única de hacer historia. Por último, Ricardo Pérez Montfort expone las limitaciones que presentan los medios de comunicación masiva cuando se les considera como fuentes del historiador, y hace hincapié en el rigor interpretativo que es necesario tener ante imágenes y representaciones seductoras de una determinada realidad del pasado.

Muchos de los planteamientos de los autores seleccionados guardan relación también con nuestra experiencia como historiadores, ya que han formado parte de nuestras lecturas universitarias. Esas lecturas compartidas constituyen, no una compilación más (no quisiéramos eso), sino un conjunto de intertextualidades cuyas problemáticas deben ser dadas a conocer en los albores del siglo XXI. Lejos de hacer una historia de las ideas, o una miscelánea de empatías historiográficas, preferimos el camino siempre riesgoso de alcanzar puntos de vista que jueguen entre el límite y lo posible de la ciencia y arte de la historiografía. Los diversos "giros" lingüísticos, críticos y hermenéuticos, o las diferentes "vueltas de tuerca" de los estudios subalternos o poscoloniales, de las historias globales o conectadas, así como de las historias culturales o conceptuales, abrieron nuevas sendas ricas en reflexiones que no debemos tomar como fórmulas o "modas", sino como experimentaciones dinámicas de conclusiones provisionales, porque el conocimiento histórico está siempre en construcción. ¿Cómo fue que llegamos a todo esto?

Durante el siglo XX la historiografía occidental sufrió cambios profundos que obedecieron, por una parte, al descubrimiento de acervos documentales inéditos que condujeron a la formulación de nuevas preguntas, y por otra, al debilitamiento de la noción de objetividad científica tal como la implantaron las ciencias naturales desde el siglo XIX. Además, este proceso fue enriquecido por una serie de nuevas propuestas teóricas y empíricas, como las que hicieron la lingüística y la antropología estructuralistas, la sociología cultural y la teoría crítica, el psicoanálisis y las teorías de la información, al poner énfasis en las condiciones subjetivas, hermenéuticas, fenomenológicas y pragmáticas en que operan los procesos de comunicación, transmisión, interpretación y apropiación de los discursos. Esto trajo como consecuencia, en la década de 1970, una historiografía más exigente con las prácticas de interpretación de las fuentes; una historiografía que hizo posible la producción de un vocabulario propio de los historiadores, independiente del empirismo naturalista de la Ilustración y la revolución darwinista. El énfasis metodológico en la producción de herramientas apropiadas ya no descansaría solamente en la acumulación o recopilación de datos, ni en su sistematización y constatación. El problema consistía en los procedimientos de lectura de esos datos; es decir, en saber

cuál era la mejor interpretación de esos archivos, de esas memorias resguardadas y consideradas por los historiadores como testimonios y evidencias de los acontecimientos.

En resumidas cuentas, para muchos historiadores del periodo 1970-1990, la vieja discusión de la objetividad de la historia, así como de su intencionalidad –acorde con la teoría marxista de la acción–, se desplazó al campo de las teorías de las interacciones y redes de comunicaciones. Dado que resulta humanamente imposible conocer la totalidad de los hechos del pasado, lo que nos queda son las huellas, los indicios, los entierros, las ofrendas o reliquias de esos hechos. ¿Cómo distinguimos lo visible y lo invisible del pasado? ¿Qué nos está permitido observar?

En las entrevistas de este libro vislumbramos una genuina preocupación por la índole de la observación histórica en la era digital post-Escuela de los Annales, post-Escuela de Fráncfort, post-vanguardismo artístico, post-*violencia exclusionaria*, post-“fin de la Historia”; a partir de sus contenidos nos preguntamos cuál tipo de observación de segundo o tercer orden resulta más pertinente para esclarecer la presencia del historiador en sus relatos sobre el pasado. El historiador representa una idea del pasado que, a su vez, condensa una experiencia heredada por diversos referentes, símbolos, códigos, sentidos y contextos. Si nuestro conocimiento de la historia se hace a través de una observación indirecta de “los hechos ocurridos”, mediada y representada por su índole narrativa, ¿cuál sería el criterio de los historiadores para reconocer la distinción entre fábula, leyenda, mito e historia? La cuestión ya no consiste únicamente en saber si la historia resulta útil o no para el presente, sino que hay una proliferación de historias, de reivindicaciones de la memoria, de “lo histórico turístico”, de lo “histórico xenofóbico” o de lo “histórico identitario” en una era de aparente inmediatez en el presente continuo creado por la comunicación virtual. En consecuencia, el uso del pasado sirve para muchas cosas, su polisemia puede ser agobiante.

Desde este punto de vista, tampoco soslayamos el contexto histórico del arco temporal de nuestros autores (los últimos 50 años entre los siglos XX y XXI): un periodo de rupturas y simbolismos del presente y el pasado histórico tanto en Europa como en América. En 1989, al mismo tiempo que se conmemoraba el bicentenario de la Revolución francesa, se derrumbaba el muro de Berlín; un

año después cayó la "cortina de hierro", bautizada así en el lenguaje de la Guerra Fría, y poco después desapareció la Unión Soviética. En América Latina también se colapsaron las últimas sanguinarias dictaduras militares, mientras que en México se clausuraba oficialmente el régimen de la Revolución mexicana. En las décadas siguientes se conmemoraron las independencias y proclamaciones republicanas de la otrora Hispanoamérica de los Habsburgo y los Borbones. Tales conmemoraciones se hicieron con un cúmulo de anomalías –irresueltas– de los paradigmas científicos entonces vigentes. Esas anomalías abrieron paso al fin del ciclo de una determinada "ciencia normal". En la historiografía contemporánea casi no hay historiador profesional que no recurra al concepto de paradigma para diferenciar concepciones historiográficas o científicas del pasado. Y lo que estaba en crisis no era la historia sino un paradigma historiográfico –lo que el historiador francés François Hartog ha denominado "régimen de historicidad moderno".[3] Vivimos ahora inmersos en la proliferación de medios y mediaciones de la información y la comunicación donde las palabras "historia", "memoria" y "archivo" adquirieron múltiples *formas*.[4] Y surgieron nuevos términos, como "iconosfera", "videosfera", "virtualidad"...

En ese contexto histórico, algunos de nuestros autores también frecuentaron lecturas o estudiaron en centros académicos internacionales donde el replanteamiento de lo "narrativo" en la historiografía puso de moda la confusa idea de que había llegado el *tiempo de la posmodernidad* en la profesión histórica, lo que se reducía a una sola fórmula: no hay historia sino sólo relato del historiador. Y ese relato se rige por las manipulaciones narrativas de su autor y los cánones literarios. Una vez llevada esta idea a su extremo, lo que nos quedaba del pasado era… literatura. Aceptar esta postura haría imposible la distinción entre historia y ficción. La inserción de la escritura de la historia en las teorías de los géneros literarios abrió un momento de incertidumbre para el régimen de historicidad moderno. A esto se le llamará "giro lingüístico", que erróneamente suele ser asociado con la etiqueta de "posmoderno", categoría que suele también usarse para meter en un mismo cajón de sastre todo lo que rechazan, lo que no entienden o no les conviene aceptar a algunas posturas conservadoras reluctantes al cambio. El tema amerita otro libro.

Por ahora, procedamos con cautela cuando hablemos del "giro lingüístico" para no comprenderlo de modo homogéneo como si fuese un ente monolítico. Porque hay al menos tres tipos de "giros": *1)* el "radical constructivista", donde la narrativa histórica sólo tiene sustento en el lenguaje del que es producto; *2)* el "hermenéutico", que requiere una teoría de la referencialidad para dialogar con la realidad representada por el texto histórico sin ignorar la experiencia histórica de sus interpretaciones; y *3)* el "pragmático", que pone el énfasis en "las prácticas de apropiación" del significado en los usos históricos, pero sin caer en el esencialismo de que "todo es significado", porque ello implicaría desconocer las experiencias de "lo sensible". La era de las nuevas etiquetas propició la revisión crítica de los conceptos básicos de la historiografía moderna: temporalidad, memoria, relato, interpretación y apropiación, entre muchos otros.

Los autores entrevistados nos muestran cómo en diversos ámbitos los historiadores herederos de la Escuela de los Annales francesa, de la historia social (*Social History)* estadounidense, del neohistoricismo británico o de la sociología histórica alemana, asumieron en forma radical la *reflexividad historiográfica*. Tuvo lugar una nueva cavilación sobre el estatuto epistemológico de la historia con relación a las ciencias sociales. Los años 1980-1990 fueron de plena interdisciplinariedad de la historia con la antropología, la sociología, las artes y las humanidades, así como con la industria editorial y los medios de comunicación. El viraje reflexivo de la historiografía también preparó el terreno para la emergencia de diversas narrativas de la historia, entre las cuales ubicamos la llamada "nueva historia cultural", cuyo estudio debe distinguirse de la "historia de la(s) cultura(s)" o de la "historia del arte". La historia de las mentalidades en los años 1960-1970 se transformó en esa "nueva historia cultural", es decir, en la historia de las representaciones y las sensibilidades, la cual se ocupará fundamentalmente de observaciones de segundo y tercer grado de las comunicaciones, apropiaciones y prácticas sociales.

Ya señalamos que este libro aspira a incidir en la formación de recursos humanos y en la enseñanza interdisciplinaria de la historia, tanto en los programas educativos de licenciatura como en los de posgrado. Nos anima el deseo de profundizar en los *entrelazamientos*, los *intercambios* y las *interacciones* de la historia

europea medieval y la historia hispanoamericana virreinal; del Antiguo Régimen anglosajón o mediterráneo y la era de las repúblicas latinoamericanas de los siglos XVIII y XIX; de los procesos de desarrollo económico y las transformaciones de la relación entre campo y ciudad para la implantación de una cultura de "lo escrito"; de las sociabilidades y las modernidades de los siglos XIX y XX; de las prácticas y la producción del conocimiento histórico, la construcción de imaginarios y las luchas políticas. En síntesis, no hay una sola historia cultural o social, sino muchas segmentaciones, escalas, regiones y refugios de muchas otras interconexiones, mediaciones y reproducciones.

Así pues, la docencia y la investigación que promovemos pretenden distinguirse de las practicadas en otras instituciones universitarias y centros de estudios superiores, ya que prescinden de las *fronteras cronológicas* rígidas (siglos XVI al XX, por ejemplo); de las *especializaciones disciplinares* tradicionales, como la historia dividida "en rebanadas" que encasillan y esquematizan el conocimiento creativo (*v.g.* Historia Antigua, Clásica o Moderna; historia económica del siglo XVIII; historia social del siglo XIX; literatura histórica de los siglos XIX y XX; historia de las revoluciones políticas), y del *empirismo documental*. Por el contrario, pretendemos fomentar el análisis del discurso y de las diversas formas de transmisión, persuasión y concientización del conocimiento histórico con énfasis en los procedimientos que validan cada *constructo histórico* en una perspectiva comunicativa, social y cultural. En consecuencia, debe quedar claro que no buscamos transformar al historiador en filósofo o en "chamán teórico", sino sólo invitarlo a mantenerse atento a la evolución de su disciplina para así interactuar con otras disciplinas. Ante la inmensa producción "humanística" contemporánea, no se trata de formar "todólogos" que saben un poco de todo pero nada en profundidad, o que sólo repiten fórmulas sin creatividad alguna. Porque privilegiamos la disciplina histórica como actividad del conocimiento, la concebimos dinámica, viva, abierta a la interlocución y capaz de salir de cierta condición somnolienta. No hay una historia mejor que otra, ni liderazgos intelectuales a los que debamos canonizar. Sólo hay senderos por recorrer: abiertos a la sensibilidad e imaginación de aficionados, curiosos y profesionales de la historia.

NOTAS DE LOS COORDINADORES

[1] Luis Gerardo Morales, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1790-1940*, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1994; L. G. Morales (coord.), *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*, México, Instituto Mora, 2005; L. G. Morales, "Museus, Memoria e Historicidade na Museología Mexicana: em Memoria da Exposiçao '200 Anos de um Grito' Museu Nacional da Colômbia", en Camilo de Mello Vasconcelos, Pedro Paulo Funari y Aline Carvalho (coords.), *Museus e Identidades na América Latina*, Sao Paulo, Annablume / Unicamp, 2015, pp. 189-210; Laurence Coudart, *La Gazette de Paris. Un journal royaliste pendant la Révolution française (1789-1792)*, Prefacio de Michel Vovelle, París, L'Harmattan, 1995; L. Coudart, "El Diario de México y la era de la 'actualidad'", en Esther Martínez Luna (ed.), *Bicentenario del Diario de México: los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2009, pp. 197-225; L. Coudart, "La regulación de la libertad de prensa (1863-1867)", en *Historia Mexicana*, vol. LXV, núm. 2, México, Centro de Estudios Históricos / El Colegio de México, 2015, pp. 629-687.

[2] Aunque su enfoque es diferente del nuestro, reconocemos aquí la influencia del historiador francés François Dosse (1950), especialmente de su libro *La historia: conceptos y escrituras*, Buenos Aires, Nueva Visión Argentina, 2003.

[3] François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003 (edición en español: *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. Norma Durán y Pablo Avilés, con revisión técnica de Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 2007).

[4] Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987.

NUEVOS COMBATES POR LA HISTORIA

Roger Chartier

Semblanza

Nacido en 1945, el historiador francés Roger Chartier es profesor del Collège de France (Colegio de Francia) y titular de la cátedra "Escrito y culturas en la Europa moderna (siglos XV-XVIII)"; es director de estudios de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París, y profesor visitante en la Universidad de Pennsylvania, en Filadelfia. Su formación como historiador transcurrió en el momento de mayor predominio de la historiografía francesa de *Annales*, tanto en el diálogo de ésta con las disciplinas sociales y humanísticas como en su consolidación institucional. Desde hace años Chartier ha impartido seminarios, cursos y conferencias en Estados Unidos, España, México, Brasil y Argentina.

Su obra ha replanteado la investigación sobre la historia del libro y la lectura en la Europa moderna, y ha establecido intercambios fructíferos con la sociología de la información, la crítica literaria, la etnografía y los estudios culturales. Chartier forma parte de una transición fructífera ocasionada por las crisis que trajeron consigo el estructuralismo lingüístico, la econometría, el funcionalismo sociológico y el marxismo. Su campo de observación localiza representaciones y prácticas de comunidades interpretativas, aunque no pierde de vista las operaciones historiográficas que las han interpretado como *fuentes de la historia*.

La entrevista que nos concedió posibilita un marco de interrelaciones de la historiografía contemporánea en torno a diferentes temas de "lo cultural", como las experiencias, las representaciones, las mediaciones y los conceptos. Chartier asume con vitalidad los vínculos entre naturaleza y cultura, lenguaje y sociedad, sin caer en nuevos esencialismos ni en abstracciones vacías. Ofrece al lector un testimonio vital del reencuentro entre escritura de la historia, literatura y antropología, mostrando la complejidad de los nuevos combates por la historia que siguen librando los historiadores franceses.

El profesor Chartier ha obtenido importantes reconocimientos por su obra, entre ellos el Gran Premio de Historia de la Academia Francesa, en 1992; además es miembro de la Academia Británica y Doctor Honoris Causa por la Universidad Carlos III de Madrid. Entre sus últimos trabajos publicados cabe mencionar *La Main de l'auteur et l'esprit de l'imprimeur, XVIe-XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 2015; *Au bord de la falaise. L'Histoire entre certitudes et inquiétude*, París, Albin Michel, 2009, y el libro que escribió en colaboración con Pierre Bourdieu: *Le Sociologue et l'historien* (cuyo prefacio es de Chartier), París, Agone, 2010.

Entrevista

Luis Gerardo Morales Moreno (LGMM) y Laurence Coudart (LC): Cuéntenos cómo eligió o qué es lo que determinó su "vocación" como historiador.

Roger Chartier (RC): El problema con su pregunta consiste en que obliga a establecer si realmente se trató de una "vocación", eso por una parte; por otra, en que la respuesta suele producir un pasado imaginado o deseado, o que no fue. Esta pregunta siempre me genera conflicto. En particular, pienso en lo que Pierre Bourdieu concibe como "ilusión biográfica": cuando la gente es invitada a hablar de sí misma, reconstruye como una necesidad propia lo que fueron en realidad oportunidades, encuentros, azares; o imagina que se debe atribuir a su propio mérito –o "genio"– lo que era ampliamente compartido por una comunidad intelectual.[1]

Siempre hay trampas o engaños en la reconstrucción autobiográfica, y particularmente en la idea de "vocación".

Mi currículo fue un poco particular en la ciudad de Lyon; va desde las escuelas técnicas hasta los estudios más clásicos, pero no puedo decir que siempre pensé en que debía ser historiador. Ciertas materias me interesaban, como la literatura o la historia. Y finalmente ¿por qué la historia? Fue un profesor de la escuela secundaria, en Lyon, quien me sugirió preparar el concurso para entrar en la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud, escuela que comparto con Michel Vovelle[2] y con Daniel Roche,[3] lo que consideré una buena oportunidad. No se trata pues de una vocación en un sentido religioso, como un llamado misionero, o en un sentido a la Weber, que remite al destino social del individuo. Siempre me interesó la historia, y fue a través de la historia del libro y de la lectura que creé vínculos con mi interés por la literatura. Esto explica el hecho de que varios historiadores se pregunten si mis estudios actuales son realmente historia. Más allá de estas consideraciones, me parece que en los múltiples elementos de una biografía –o autobiografía intelectual– se encuentra esta misma tensión entre la ilusión que el discurso obliga a construir y las determinaciones compartidas que, en la Escuela de los *Annales*, representaron en un momento dado un cambio en la temática y en los objetos de estudio, o cuando los estudios estadísticos o cuantitativos fueron sustituidos por análisis enfocados en trayectorias individuales, como fue el caso, por ejemplo, en algunas obras de Michel Vovelle o de Daniel Roche. Al fin y al cabo, existen muchas cosas compartidas en un momento dado dentro de una comunidad intelectual específica. Faltaría por añadir que, vocación o no, era más fácil en la década de 1960 hacer del estudio de la historia una profesión y hacer coincidir el interés personal con un oficio académico y universitario. En esos años había un contexto laboral próspero que hoy en día, por desgracia, no es favorable a los jóvenes.

LGMM y LC: En 1989 la revista Annales,[4] *que dio su nombre a la llamada Escuela de los* Annales*, dedicó un* dossier *intitulado "Historia y ciencias sociales, un giro crítico", para proponer una reconsideración epistemológica que abandonara en particular la "historia de las mentalidades". En ese número usted publicó su*

ahora clásico ensayo "El mundo como representación",[5] *que de cierta manera vislumbra el giro "cultural" de* Annales. *A partir de ese momento se cierra una época de la historia económica y social, así como de la historia de las mentalidades, las cuales caracterizaron a las dos generaciones anteriores a la suya: la de Ernest Labrousse, Fernand Braudel o Pierre Chaunu, y la de Georges Duby, Jacques Le Goff, Michel Vovelle, Emmanuel Le Roy Ladurie y Pierre Nora. ¿Terminó cierto predominio de la Escuela de los Annales, o ese nuevo giro consistió en cambiar profundamente sus formas de investigar, interpretar y escribir la historia?*

RC: Fue más una transición en el sentido de que algunos historiadores desplazaron los elementos clave para la historia demográfica, social y económica, con el objetivo de registrar una historia de las prácticas o de las producciones culturales; y ello cuando se hacía uso de las técnicas estadísticas para la gestión de datos masivos coherentes, los cuales permitían establecer series o relaciones estadísticas entre medios sociales y objetos culturales. Fundaron una primera perspectiva de una historia social de la cultura, ilustrada –tal vez en parte– por la historia de las mentalidades, pero sin necesariamente recurrir al método estadístico. Más que todo, habría que mencionar el encuentro –un poco paradójico– de los primeros trabajos de este tipo de Michel Vovelle con el entusiasmo de Pierre Chaunu; ambos propondrán una "historia serial de tercer nivel"[6] que se refiere al nivel de las ideas o de la cultura, mientras que el segundo era el nivel social y el primero, el económico. Esta historia serial podía finalmente proporcionar el mismo tipo de evidencia y de conocimiento que procuró la historia económica y social. Lo genuino de mi generación consiste en una crítica, desde la tradición misma de los *Annales,* a algunos de sus elementos esenciales, y paralelamente en la crítica del concepto de "mentalidad" realizada, por ejemplo, por Geoffrey Lloyd en su libro *Demystifying Mentalities*,[7] o por Carlo Ginzburg; ambas críticas desembocaron en la constitución de la microhistoria,[8] aunque pienso que ésta no existe como paradigma historiográfico. En todo caso, surgieron ideas fundamentales: los procesos de apropiación eran tal vez más importantes que las cuantificaciones; se podía realizar una historia social a partir de casos individuales, y se debían articular las determinaciones desconocidas por los individuos con las estrategias de sus lenguajes. Ahí radican las característi-

cas de este momento histórico, es decir, su distancia respecto de la historia económica, demográfica y social, y también de la historia de las mentalidades –conjugada con la crítica de la categoría misma de mentalidad–, y del sueño compartido por Vovelle y Chaunu de una historia serial de tercer nivel. De ahí la propuesta de una historia cultural de lo social –en vez de una historia social de la cultura–, la cual me movió a escribir mi ensayo de 1989, cuando precisamente los nuevos editores de la revista *Annales* querían realizar un examen epistemológico de la historia.

El concepto de representación me parecía clave para hacer historia, porque tiene esa dimensión mental y colectiva, y al mismo tiempo porque las representaciones no son meras imágenes –exactas o engañosas– que sólo remiten al mundo abstracto de las ideas o de las concepciones; también son una fuerza intrínseca para definir fronteras entre los grupos, comunidades e individuos, y una fuerza productiva para el mundo social. Más que una propuesta de historia cultural, "El mundo como representación" constituyó una crítica interna de los *Annales* contra algunos de sus conceptos heredados; una crítica que encontró formas externas de crítica paralelas, aliadas y útiles; razón por la cual existieron ciertos parentescos con la "microhistoria" italiana y algunos textos críticos de Robert Darnton[9] respecto de la tradición de los *Annales* y particularmente de la historia serial o cuantitativa.

LGMM y LC: Usted abordó el tema de la representación más allá de las posturas clásicas que la separaban del mundo de la experiencia: vinculó la representación con las prácticas específicamente entendidas como apropiaciones, en una dinámica de interrelaciones; con ello permitió reubicar la cuestión cultural, ya no como la superestructura planteada por el marxismo sino como la base misma de la comunicación social. De esta forma usted planteó un diálogo de la historia con la sociología, la lingüística, la filosofía del lenguaje o la antropología. ¿Este diálogo interdisciplinario ayudó a captar mejor el concepto de representación?

RC: Claro. Estos tres conceptos –representación, apropiación y práctica– definen el horizonte de esta propuesta de historia cultural, para producir análisis originales de fenómenos, de corpus y de prácticas sociales. Cada una de estas tres nociones se relaciona con disciplinas vecinas de la historia. La representación co-

rresponde a una lectura de la tradición sociológica y antropológica francesa, con Emile Durkheim y Marcel Mauss,[10] por ejemplo. Es decir, me refiero a la idea de las representaciones colectivas como constituyentes de una forma de organización compartida de esquemas de clasificación, jerarquización y percepción del mundo social; idea de la que es heredera una parte de la sociología de Pierre Bourdieu. Pero Bourdieu va más allá de esto. Ante todo por el concepto de *habitus*,[11] que integra los esquemas mentales compartidos por una clase o un grupo social para construir lo que piensa –a través de esquemas de clasificación, jerarquización y juicio–, y lo que hace a través de acciones, estrategias y conductas. Al mismo tiempo, el concepto de representación tenía otro sentido para Louis Marin, un historiador de la era moderna temprana que es poco conocido en el mundo hispano y que abordaba tanto la pintura como los textos escritos.[12] Es decir, Marin hace una crítica literaria y estética, y ello porque el concepto de representación es un concepto endógeno. No es solamente una construcción teórica, mediante la definición sociológica o antropológica, sino también un concepto del siglo XVII, de Blaise Pascal: la representación o cómo mostrar lo que está ausente, o también cómo exhibir una presencia. Al jugar con estos dos sentidos de representación se podía penetrar en los mecanismos más profundos e importantes de la construcción del mundo social de la primera edad moderna. Es así como se estableció un diálogo con la tradición sociológica hasta Bourdieu, por un lado, y, por el otro, con la crítica estética de Marin.

El concepto de apropiación requiere historizar dos propuestas teóricas. La primera, que difícilmente corresponde a una definición disciplinaria, remite al trabajo de Michel de Certeau. Para él, las apropiaciones de cualquier producción simbólica son siempre una producción, una invención, una creación. Esta mirada iba en contra de toda una literatura sociológica sobre los *mass media* que consideraba al consumidor totalmente aprisionado o aplastado por el mensaje. La tesis de que siempre hay un espacio de apropiación, de uso e interpretación, se encuentra en su libro *La invención de lo cotidiano*, particularmente en el famoso capítulo sobre la lectura como "cacería furtiva", con un ejemplo paradigmático.[13] Como definición teórica, el problema consistía en dar un contenido particular a cada tiempo y lugar, así como un conte-

nido socio-histórico. Otra vía paralela consistía en pensar dentro de la crítica literaria, una propuesta que desde la década de 1960, se enfocaba en el lector. Me refiero, claro, a la *reader-response literary theory*, a la teoría o la estética de la recepción. Estos conceptos son muy útiles porque consideran que el proceso de lectura es un proceso de interpretación, de construcción de sentido; y ello en contra de otra tradición francesa puramente estructuralista o semiótica, en la cual el sentido está en el texto y es finalmente desvelado por el crítico literario. Se establece entonces un diálogo o una dialéctica permanente entre el horizonte de expectativas del lector –o de una comunidad de lectores– y las propuestas de un texto que podía adaptarse a las expectativas o que podía ir en contra de éstas, como *Don Quijote* o *Madame Bovary*. Pero aquí también, en la formulación teórica de esta categoría de apropiación por la estética o la poética de la recepción, parecía que faltaba una dimensión socio-histórica, pues estos horizontes de expectativa son específicos de cada comunidad de lectores; algunas definidas según el modelo clásico de la historia social, pero otras con base en distintos criterios de homogeneidad (las mujeres, los protestantes, los místicos…). En otras palabras, se podía hacer una historia social sin necesariamente utilizar sólo las categorías tradicionales de la historia social (medios socio-profesionales o clases sociales a la manera marxista). Esto hacía posible pensar que el mundo social estaba también organizado con otras fronteras que se entrecruzan y presentan un mapa complejo.

Finalmente, la tercera noción –la de práctica– es como una consecuencia de lo anteriormente dicho. Si concebimos la apropiación como una manera de dar sentido a algo (a un texto o a una imagen, a la naturaleza o al mundo social), advertiremos que se realiza no solamente a través de concepciones abstractas, sino también a través de usos, de gestos, de prácticas. Por ejemplo, en la definición de la poética o la estética de la recepción, la lectura es una actividad meramente mental, un sentido construido como interpretación; pero para un historiador, un antropólogo o un sociólogo, la lectura constituye una serie de objetos, de gestos y conductas, de lugares y momentos. A partir de esta sociología de lo cotidiano, a partir de una reflexión sobre la historia de las cosas –no solamente de las ideas o las palabras–, era posible construir, como crítica y herramienta, una articulación entre estas tres nociones,

para definir una nueva forma de historia cultural: representación, apropiación y práctica.

Así pues, en relación con la interdisciplinariedad como una forma de diálogo con textos, autores y disciplinas que permite inventar o pensar en una construcción teórica, mi postura es favorable; pero –quiero subrayarlo– este diálogo no tiene sentido si al final la historia no produce, valga la redundancia, análisis histórico. Todo ello puede conducir a la tentación peligrosa de un metadiscurso o a la transformación de la historiografía en historia –donde el objeto de la historia es la historia misma. La historiografía es ciertamente una disciplina importante de la historia, pero también la historia debe producir análisis nuevos y originales de acontecimientos y procesos históricos, de estructuras sociales, de prácticas culturales, de corpus, de textos o de imágenes. A veces corremos el riesgo de hundirnos en un discurso epistemológico, olvidando la tarea principal de la historia. Me refiero a que no me interesa particularmente la epistemología de la historia si no se transforma en una herramienta para el análisis. Y me parece que a veces, en la tradición de los *Annales*, algunos cayeron en esta tentación de una sustitución de la práctica analítica por la teoría. Éste fue señaladamente el caso de la crítica literaria, que se alejó del análisis histórico para comentar, de manera perpetua, a Michel Foucault y a Jacques Derrida.

LGMM y LC: Con respecto a las "prácticas sociales", al hecho de que a los historiadores se les hace difícil acercarse a ellas, ¿con qué fuentes las podemos observar? Y sobre todo, ¿cómo se pueden analizar?

RC: De ahí el retorno a la noción de representación. Con toda evidencia, el antropólogo o el sociólogo del presente pueden asir las prácticas no sólo a través de las huellas escritas o iconográficas, sino también por medio de las palabras vivas de los actores y de la observación etnológica. En cambio, para el historiador el único acercamiento documental posible a las prácticas –fuera de la historia oral o de la posibilidad de grabar y reproducir de manera mecánica las palabras o los gestos– es por medio de las representaciones de estas prácticas; de ahí el peligro de olvidar la mediación de las representaciones de las prácticas, o de deducir las prácticas a partir de las representaciones sin plantearse nunca esta cuestión fundamental: para acercarse a las prácti-

cas representadas se debe interrogar, en primer lugar, sobre las prácticas de la representación.

Los textos operan en relación con prácticas y lo hacen por una razón: describen, prohíben o imponen todo tipo de relación que justifique la escritura de las prácticas o la meta principal del discurso. Al descifrar la razón por la que las prácticas fueron escritas o diseñadas, el historiador se puede aproximar, tal vez, a estas prácticas. De modo que una práctica no se deduce de un objeto sino a través de la arqueología o de la historia material que eventualmente y con dificultad propia, permiten reconstruir, identificar o interpretar las prácticas. Para mí, la noción de representación no remite solamente a la incorporación del mundo social en la mente de los individuos (como individuos sociales), o a una forma de manifestar una identidad social o un poder político; también y sobre todo alcanza una dimensión metodológica, es decir, cuando hacemos la articulación permanente entre representación de las prácticas y práctica de la representación. En sus trabajos fundamentales sobre la pintura, Louis Marin dice que una representación tiene un sentido transitivo: una representación representa algo, pero también tiene un sentido reflexivo porque una representación se da representando algo. Eso es evidente en el caso de la pintura; pero se puede agregar a la mirada de Marin que inclusive cuando no se da explícitamente como representando algo, la representación se organiza a partir de códigos que justifican por qué en un momento dado tal o cual práctica fue el objeto de un discurso, para imponerla o prohibirla, para descubrirla o censurarla. Vemos, en consecuencia, una continuidad entre el estudio analítico del concepto de representación y un aspecto más metodológico. A partir de este momento, las fuentes se pueden multiplicar. El problema no es, creo, la escasez de las fuentes, sino los procedimientos de su lectura.

En ciertos casos existe una escasez objetiva de las fuentes y una cierta desigualdad entre ellas; un ejemplo son las trazas escritas dejadas por determinados lectores. En este caso, obviamente los lectores que pertenecieron a sectores "populares" así como los lectores de los periodos más antiguos, no dejaron muchos testimonios de cómo leyeron o interpretaron sus lecturas. Por otra parte, procediendo de medios sociales "acomodados", los siglos XVIII y XIX vieron la multiplicación de textos autobiográficos,

correspondencias y anotaciones en los márgenes. De hecho, las biografías populares –concebidas como "prosopografía" en la microhistoria–, las biografías de la "gente común" (no únicamente de la que ha dejado una huella en la historia), son en realidad escasas; me refiero por ejemplo a Sec para Vovelle[14] o Ménétra para Roche.[15] Sin embargo, estos últimos se multiplican hoy en día, porque existen fuentes menos clásicas que permiten acceder a pensamientos singulares de las clases populares, como las fuentes judiciales, de la Inquisición o de otros tribunales. Más allá de la reconstrucción estadística (de los tipos de delitos o de penas), los trabajos de Carlo Ginzburg ofrecen no tanto biografías sino –en el caso del molinero Menocchio– una manera singular de construir una cosmología, o –en el caso de *I Benandanti*– la identificación de creencias y ritos originales muy alejados de la interpretación estereotipada de los inquisidores que supuestamente sólo querían ver brujería.[16] De manera que son varias las fuentes que autorizan el microanálisis.

Dije antes que no creo en la microhistoria, pero sí creo en el microanálisis, que sin embargo puede servir para fines muy diversos. Por lo que concierne a la "microhistoria", la construcción de una unidad historiográfica fue una operación de Giovanni Levi y Carlo Ginzburg para crear una colección –*Microstorie*– y definir retrospectivamente un paradigma. Pero, de hecho, el microanálisis puede servir para una macro-antropología, como en el caso de Ginzburg, o puede constituir una nueva forma de historia social que, paradójicamente, no se interesa por el lugar donde las fuentes existen. Aquí el interés es distinto al de la tradición de la historia regional francesa, donde se debía estudiar tal o cual localidad por su diferencia dentro de un patrón compartido, y digo bien "por su diferencia". En este caso, la historia social utiliza los lugares solamente porque tienen más fuentes –en un sentido intensivo–, y a partir de ello construye un modelo de historia social que es válido para un espacio geográfico, y una secuencia cronológica específica (por ejemplo, una sociedad de Antiguo Régimen). Así que encontrar las fuentes adecuadas constituye, en efecto, una dificultad; pero el problema más fundamental radica en la conciencia que se debe tener del desfase de la fuente respecto del fenómeno que la produce.

LGMM y LC: *Con relación al estado actual de la historiografía se observa desde hace unas décadas, y específicamente en Francia,*

un cierto bullicio de reflexiones, análisis y propuestas muy diversas. ¿Todavía se puede considerar que existe una "escuela" de los Annales*? ¿Existe cierta "unidad" u orientación colectiva en las prácticas actuales de la historia?*

RC: Hay algo muy inestable en la definición de los *Annales*. En primer lugar, el término "escuela" remite a un paradigma compartido por historiadores que luchan contra otra forma de historia. Ello corresponde particularmente a la primera generación, la de los fundadores (Lucien Febvre y Marc Bloch), y a la segunda (Ernest Labrousse y Fernand Braudel). En ambos casos, un grupo de historiadores –no solamente franceses– se reconocen o publican en la revista *Annales*, y tienen una orientación combativa y crítica contra ciertas formas de hacer historia (por ejemplo, la historia de las ideas o la historia política): eran herederos del llamado –expresado por François Simiand– a la lucha contra los "ídolos" de los historiadores (como el acontecimiento o la biografía).[17] Una lucha que constituía la meta de su construcción historiográfica. Posteriormente, me parece que cierta transformación opera cuando la revista se abre a excelentes artículos de historia, pero sin un paradigma único, sino con varias formas de escritura histórica. En segundo lugar, cuando el grupo de los *Annales* se identificó cada vez más con una institución, la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, las perspectivas y las prácticas de los historiadores se apartaron considerablemente. Ello corresponde al periodo en que François Furet abogaba por una historia política basada en la filosofía política, mientras que otros historiadores permanecieron más atentos al paradigma de la historia social, inclusive renovada o transformada con la práctica microanálitica, o también a la teoría de las redes.[18] Se abrió un abismo y se generaron múltiples conflictos en una institución muy fragmentada, y por entonces identificada con la revista, y las divergencias internas desembocaron en la disolución del concepto mismo de "Escuela de los *Annales*".

Quisiera agregar que la tradición historiográfica identificada con la de *Annales*, que hace descansar los fenómenos culturales y políticos en una base socioeconómica y que a la vez otorga a estos fenómenos cierta forma de autonomía, no es tan peculiar. Fuera de los *Annales* y de Francia, existen otras tradiciones o formas historiográficas que incorporaron o transformaron este tipo de acercamiento, y cuyas prácticas o "co-prácticas" de la historia son

semejantes. Lo que la revista perdió fue su carácter combativo, para transformarse en una revista que acogía de buen grado diversas y valiosas formas de prácticas historiográficas. Es el caso de casi todas las "escuelas". Se puede mencionar, por ejemplo, la revista *Past & Present,* fundada sobre la base de un paradigma marxista abierto y creativo, incorporaba también a historiadores no marxistas; sus colaboradores se identificaban entonces con el contenido de esta importante revista.[19] Posteriormente, sin embargo, se abrió tanto que, en cierto sentido, su origen teórico se disolvió. Se podrían mencionar otros ejemplos de escuelas historiográficas cuya homogeneidad se organizaba alrededor de una revista y que se fragmentaron o disolvieron en los años setenta y ochenta. Quizá en estas tradiciones los paradigmas unificadores se fracturaron, o fueron tan exitosos que no podían identificarse con una escuela en particular. Ello no me parece una mala cosa. Por el contrario, desde hace 15 o 20 años la innovación más importante es precisamente el diálogo que se estableció entre varias tradiciones historiográficas (o entre algunas de sus partes).

Mi propio campo de trabajo (historia de los textos, de los libros, de las lecturas) se construyó porque una determinada tradición francesa de una historia cultural o sociocultural de las lecturas se anudó con la que proviene de la descripción morfológica de los objetos escritos, es decir, de la bibliografía anglosajona o la historia de la escritura de la tradición italiana. Al mismo tiempo aprovechó –y quizá cuestionó– otras tradiciones de la crítica literaria, como la teoría de la recepción alemana y el *new historicism* [neohistoricismo] estadounidense. Fue a través de este diálogo, de estos intercambios y del interés compartido por acercarse a una obra (canónica o no), a una práctica (la lectura), o a la producción y circulación de los libros, que se construyó un espacio original y común que no estaba encerrado en tradiciones previas, si bien cada uno trabaja de manera diferente con base en su formación académica y en sus propias lecturas. Es en este sentido que puedo sentirme más cerca de colegas italianos, ingleses, americanos o españoles que trabajan estas cuestiones, que de algunos colegas franceses –eventualmente de nuevas "generaciones" de los *Annales*– que realizan investigaciones respetables y admirables, pero muy alejadas de mi rutina científica. Me parece que esto consti-

tuye la principal característica de la nueva y actual manera de diseñar una perspectiva historiográfica.

Ahora bien, estas prácticas exigen que uno pueda leer en varios idiomas y, lo que es más importante, que sienta curiosidad por los trabajos científicos editados en otros idiomas. Me parece que hoy en día, con el *leitmotiv* de la "globalización", las bibliografías reflejan una cierta tendencia al reduccionismo lingüístico. Por supuesto el uso del inglés, que a menudo se considera idioma universal, puede conducir a pensar que únicamente lo publicado en esa lengua vale la pena. Claro, cuando uno trabaja sobre una historia extranjera se acerca a otros idiomas, pero con un criterio esencialmente erudito o de proximidad temática. Por ejemplo, la literatura del Siglo de Oro español no interesará a alguien que estudia la novela decimonónica estadounidense, olvidando así que la bibliografía no solamente es un contenido de aportación histórica, puntual, sino también de método, de problemáticas y maneras de acercarse a un tema. Por tanto, la perspectiva historiográfica un poco ideal que mencioné anteriormente afronta otras realidades, como la falta de curiosidad y la reducción de las traducciones, inclusive en países tradicionalmente dinámicos en la materia, como Italia, o en las prensas académicas estadounidenses. He ahí un peligro general y una suerte de contradicción; es decir, por un lado tenemos espacios intelectuales abiertos al intercambio intelectual –de conceptos y temas–, y por otro observamos una curiosidad compartimentada y poco atraída por lo que se publica en otras lenguas, otros mundos, otras culturas. Finalmente hay cierta reducción de la circulación de contribuciones intelectuales en los diversos campos de la investigación que permitan conceptualizarla. No leo sin problema el alemán, pero he leído muchas obras alemanas en su traducción italiana; por ejemplo *La legibilidad del mundo,* de Hans Blumenberg.[20] Hoy en día se ha generalizado la escasez de traducciones, por los costos, la crisis de la edición y la contracción del mercado de los lectores. Esta situación real no favorece el proyecto de dar al entrecruzamiento de diversas tradiciones historiográficas nacionales y metodológicas un contenido fuerte y auténtico.

LGMM y LC: Entre las más recientes propuestas historiográficas, la "historia conectada" (o connected history*) busca establecer este*

diálogo –o más bien "conexión"– entre distintas historias desprendidas de los marcos nacionales y de una mirada esencialmente eurocéntrica. ¿Ello coincide con una visión más "global" por parte de los historiadores? ¿Se puede decir que constituye una suerte de continuidad o de correctivo a los Estudios Subalternos?[21]

RC: Una característica –no la única– de la "historia conectada", es que pretende ir en el sentido, si no de una historia global como tal, por lo menos de una historia más abierta a los diversos espacios y a las conexiones. En Francia esta corriente debe mucho a la influencia de historiadores como Sanjay Subrahmanyam y, en cierto sentido, Serge Gruzinski. El libro de Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales*, se inscribe en esta dinámica.[22] En todo caso Subrahmanyam, que participó en los *Subaltern Studies*, promovió sobre todo la *connected history*, categoría que inventó en trabajos sobre el mundo del océano Índico.[23] Pudo hacerlo gracias a su espectacular competencia lingüística, que muchos historiadores no tienen; domina idiomas no solamente europeos sino también de la India, además del árabe y el persa. La historia conectada es, en este sentido, particularmente exigente. Muchos hablan de la *connected history*, pero con base en una bibliografía exclusivamente anglófona, a menudo publicada en Estados Unidos; es decir, con base en fuentes esencialmente secundarias, lo que puede generar efectos particularmente negativos. Gruzinski, quien fue pionero en la materia –cuando todavía no se hablaba de historia global o de *connected history*–, evita en parte este escollo, debido a que optó por una estrategia enfocada en la Monarquía Católica –el Imperio ibérico–, lo que otorga cierta unidad lingüística a su corpus empírico, es decir, a los documentos –los más numerosos– administrativos, civiles y religiosos. Claro, queda vigente el problema de las lenguas indígenas y de la dificultad para acceder al conocimiento antiguo del náhuatl o del quechua. En todo caso, aborda aquí una realidad: la de un extenso imperio cuyos territorios se encuentran en las cuatro partes del mundo, lo que autoriza a diseñar una historia global sin el obstáculo de las lenguas de las fuentes primarias.[24]

Subrahmanyam es una suerte de puente, desde los *Subaltern Studies* de la tradición india. Empezó con trabajos sobre los mercaderes y el mundo social indio –de la India del Sur–, para después desplazar su mirada hacia otros objetos de estudio: las redes

comerciales de todo el mundo del océano Índico, y luego los mitos compartidos y utilizados por varias monarquías. Tal es el tema de un magnífico artículo suyo publicado en los *Annales* sobre el milenarismo del imperio universal, tema compartido por los persas, los príncipes indios, los musulmanes y algunas monarquías occidentales. Se puede mencionar también la excelente biografía que realizó sobre Vasco da Gama; más que una biografía, es en realidad un estudio sobre la manera como se entrelazaban varios mundos, en una especie de "historia global" de la época.[25] Me parece que estos enfoques otorgan –con nuevas perspectivas– una segunda vida a la obra del Braudel de *El Mediterráneo* o de la *Civilización material, economía y capitalismo*.[26] Patrick Boucheron, que publicó una historia del mundo en el siglo XV, se ubica en cierto modo en este tipo de historia global, entre historia comparativa, historia de interacciones o historia de dominaciones.[27] Personalmente, no puedo realizar semejante trabajo, pese a que dicté cursos y seminarios sobre historias textuales "conectadas", en el sentido de textos que circulan de una lengua, de un territorio o de un lugar social a otro, como las casas editoriales, la circulación de las ideas, las traducciones, apropiaciones y usos. Lo hice, obviamente, en una escala más modesta.

LGMM y LC: ¿Por qué sigue siendo importante que los historiadores hagan historia e historiografía, en una suerte de revisionismo continuo, para reexaminar conceptos históricos, para leer de otro modo las fuentes y reinterpretar lo que ya se ha investigado?

RC: Nuevamente me remito a Pierre Bourdieu, quien contraponía los campos intelectuales o culturales a los otros campos; en especial subrayaba la presencia de los pasados en los primeros y su ausencia en los segundos. Una característica de los campos estéticos, intelectuales, históricos o literarios, es que los pasados, de una u otra manera, están todavía presentes. Inclusive las nuevas propuestas se construyen a partir de una relación con estos pasados: puede ser a partir de una relación de imitación académica, de parodia –como en el caso de *Don Quijote*– o de ruptura para una revolución estética o literaria. Se trata entonces de considerar que, en cierto sentido, las obras de Tocqueville, Michelet o Braudel constituyen *pasados-presentes* sobre los cuales hay que pensar. En este sentido, los revisionismos historiográfi-

cos pueden ser formas distintas de ruptura, o maneras de tomar distancia con respecto al pasado, o formas de retorno a él, por ejemplo a Marx o a Montesquieu, o –en la hora actual– a Braudel. Más allá de la palabra "revisión", que sólo refleja una de las modalidades posibles de estas relaciones, considero importante intentar comprender por qué determinados pasados –no todos– han sobrevivido hasta el presente; son pasados con los cuales –o contra los cuales– se debe hacer historia. Por ejemplo, las obras de Furet –aunque yo estaba en desacuerdo con él– representaron una forma nueva de historiografía de la Revolución francesa; una historiografía constituida por una relectura de Tocqueville y de Cochin: dos pasados que se transformaron en un presente y con los que Furet quería distanciarse de la tradición de la historia social o cultural de la Revolución.[28] En cambio, para los colegas científicos, situados más allá de los campos intelectuales, estos "pasados activos" resultan muy breves, muy reducidos; la bibliografía de un artículo científico generalmente ofrece referencias bibliográficas de los dos últimos años, sin más, aunque se puedan considerar referencias fundadoras, como las de Galileo o Einstein. En el trabajo cotidiano de los científicos, las fuentes bibliográficas tienen una duración muy limitada y no son libros, sino algunos artículos y, sobre todo, textos electrónicos que cambian inmediatamente la definición del espacio de trabajo. Lo mismo ocurre en el campo de las investigaciones económicas, donde la práctica de las letras de cambio en Amberes durante el siglo XVI no tiene mucha importancia para el *stock market* de la Bolsa de Valores de Nueva York. En estos campos existen verdaderas rupturas y el pasado se transforma en monumento o en reliquia; y si algunos científicos se pueden interesar en la historia de la física, no es precisamente con relación al presente.

Cuando nos interesamos en Cervantes o en Michelet,[29] no lo hacemos en tanto que monumentos del pasado, sino porque todavía están presentes, de una manera u otra. En su *leçon inaugurale* [clase inaugural], todos los historiadores contemporáneos nombrados en el Collège de France citaron a Michelet: fue el caso de Febvre, Braudel, Roche, y también el mío en consecuencia –esto dicho de manera irónica. En todo caso, el conocimiento no está fijado de una vez para siempre: existen progresos objetivos del conocimiento que descansan en descubrimientos, en nuevos mé-

todos o en maneras originales de releer las fuentes; se trata de un verdadero proceso. Pero estos conocimientos generados por algunos descubrimientos, por nuevas técnicas o por nuevas lecturas, siempre deben ubicarse dentro de una arquitectura explicativa. Algunos modelos del pasado –como Jules Michelet, Max Weber o Norbert Elias– conservan algún tipo de relación con el presente, en el sentido de que pueden ofrecer modelos de una argumentación, inclusive si se critica lo que históricamente decían, si les faltaron distintas fuentes que no habían consultado o si se caracterizaron por una proyección ideológica. Más allá de la revisión, hablo de esta relación entre la crítica objetiva y la aspiración teórica, relación difícil, paradójica, de los historiadores con el pasado de la disciplina. Citemos, por ejemplo, el prefacio fundamental de Ginzburg a la crítica que Lorenzo Valla realizó en el siglo XV a la supuesta donación del emperador Constantino al Papa Silvestre; donación que justificaba las pretensiones territoriales y políticas de la Iglesia cristiana medieval y su dominio sobre los reyes o los príncipes en la parte occidental del Imperio romano.[30] La crítica de Valla era histórica, filológica y diplomática, y para Ginzburg se trata de un momento esencial para la definición de la historia y la crítica modernas. ¡Hablamos de una crítica que utilizó las herramientas que estableció Valla en el siglo XV!

Esta condición de contemporaneidad de los pasados me parece algo absolutamente esencial sobre la que debemos reflexionar. Las revisiones históricas se inscriben en este modelo, cuando existe una nueva manera de construir el objeto histórico y cuando determinados textos clásicos de historiadores u otros del pasado pueden favorecer nuevas formulaciones, ya sea como objetos de crítica o bien como fuentes de inspiración. He leído muchas veces la obra de Norbert Elias de esta manera.[31] Claro, Elias es también objeto de múltiples críticas: nunca se preocupó por un proceso de civilización fuera de la corte, o por la dimensión religiosa, que fue importante para la Edad Moderna. Para Elias, dicho proceso es enteramente laico, quizá porque ha leído algunas fuentes de manera errónea y todo ello se puede oponer a su construcción. Pero lo que queda de su obra y que me parece fundamental, es la relación entre las formas de ejercicio del poder, la configuración social y la sociabilidad –que es la condición y la consecuencia de esta forma de ejercicio del poder, particularmente de la consti-

tución de la sociedad cortesana–, y la transformación psicológica, psíquica, del individuo. La vinculación de estos campos tradicionalmente desvinculados en la historia, me parece siempre una fuente de inspiración para un trabajo actual; aunque éste no tenga la misma escala que la de Elias, puede inspirarse en esta urgencia de articular lo político, lo social y lo que era el objeto de la historia de las mentalidades y las sensibilidades: una historia de la construcción del *habitus* (un concepto de Norbert Elias que retoma Bourdieu).

LGMM y LC: Usted ha planteado que después de Michel Foucault ha sido imposible seguir considerando que los objetos sobre los cuales el historiador pretende escribir la historia son "objetos naturales". Esto es, no hay "objetos históricos" preexistentes a las relaciones que los constituyen, ni campos de realidad delimitados de manera invariable. Por otra parte, usted también ha recuperado de Michel de Certeau la noción de "operación historiográfica", la cual caracteriza la práctica de investigación histórica convertida en construcción y representación "escriturística"; ello condujo al reconocimiento de los lazos que unen el relato de ficción con el relato histórico. ¿Cuáles de las aportaciones de estos dos autores siguen siendo problemáticas o desestabilizadoras para la agenda del historiador de hoy?

RC: Acerca de la agenda del historiador, empecemos con de Certeau y su perspectiva de que la historia es escritura y a la vez conocimiento, un conocimiento que tiene sus propias reglas de producción y sus propias exigencias epistemológicas; es decir: la historia se escribe como se escribe una novela, con las mismas figuras retóricas y las mismas fórmulas narrativas. Pero si una novela puede, a su vez, producir un conocimiento, este conocimiento no está sometido a las reglas de la "operación" o de la prueba del texto historiográfico. Me parece que su libro *L'Ecriture de l'histoire* [*La escritura de la historia*] fue a veces mal entendido, porque en esta obra, publicada en 1975 –poco después de la publicación de *Comment on écrit l'histoire* [*Cómo se escribe la historia*], de Paul Veyne,[32] y de *Metahistory* [*Metahistoria*], de Hayden White,[33] que quizá no había leído en este momento–, de Certeau estaba preocupado por la historia como escritura o "grafía". Para de Certeau la escritura de la historia invierte las operaciones de

la investigación histórica, porque generalmente comienza con el momento más lejano en el pasado (los antecedentes) para llegar al momento final del presente. En cambio, la investigación, por supuesto, arranca siempre en el presente. También insiste en el hecho de que la investigación conoce muchos huecos o lagunas –lo que falta o no se encuentra. Sin embargo, el relato histórico vela por su homogeneidad y se encarga de rellenar estos huecos. Por otra parte, de Certeau menciona que la escritura de la historia tiene un final –el de un libro o de un artículo–, mientras que la investigación puede ser infinita, no acabar nunca. Finalmente, formula la idea de que la escritura de la historia, que se opone en sus rasgos fundamentales a la investigación histórica, tiene no solamente una serie de semejanzas con la historia de ficción, sino también sus propias especificidades. Por ejemplo, el texto histórico y el texto de la novela se diferencian en las formas del relato asumidas; el texto del historiador hace coexistir en una relación de simultaneidad el presente del análisis y el pasado del documento, como ocurre en el caso de las citas a pie de página. Para de Certeau, esta estructura "desdoblada" del texto historiográfico lo distingue dentro del mundo de los relatos.

En todo caso, de Certeau nunca sostiene la tesis de que la "verdad" producida por el texto historiográfico y la producida por el texto de ficción, sean idénticas. Más bien, de Certeau dice claramente en las primeras páginas de su libro que la historia produce enunciados científicos: afirmación fuerte porque muchos historiadores no querían considerarse científicos. Dice que los enunciados son científicos porque conducen a la construcción del objeto, la cual supone operaciones específicas –que pueden ser las que mencioné anteriormente al hablar de Lorenzo Valla (la crítica del documento) o del análisis de la práctica de la representación–, operaciones sometidas a reglas y a criterios de prueba compartidos en un momento dado por una determinada comunidad del saber, como lo es la de los historiadores. El título mismo de su libro, *La escritura de la historia*, se debe entender en un sentido literal, y por ello de Certeau deja a un lado –sin negarla– esta dimensión epistemológica que afirma como condición de posibilidad de la historia: la de producir enunciados científicos, lo que nunca es el caso de una ficción literaria o de una novela.[34] Su libro deja a un lado esta última cuestión para hacer hincapié

en la dimensión de la escritura. A diferencia, me parece, de Paul Veyne o Paul Ricœur,[35] profundiza en lo específico de la escritura de la historia en relación con otras escrituras narrativas o de ficción. Por su parte, Carlo Ginzburg vio en este libro una "máquina de guerra escéptica" cuyo postulado es que la historia es exclusivamente escritura y, por consiguiente, no puede producir ninguna forma de verdad, en el sentido de una adecuación entre operaciones, controles, reglas y un objeto construido. Me parece que semejante crítica se puede dirigir a Paul Veyne o a Hayden White, pero no a de Certeau.

Las reflexiones historiográficas posteriores intentaron articular esta doble dimensión del conocimiento y de la escritura: el conocimiento específico de la operación historiográfica, y el hecho de que la historia es siempre escritura; una historia que siempre se da a través de las fórmulas clave de la escritura de los relatos, inclusive cuando los historiadores pensaban escapar de esta dimensión apoyándose en el análisis cuantitativo. En este caso, como lo demuestra Paul Ricœur, la historia cuantitativa reproducía el mismo tipo de concepción del tiempo y de la causalidad que los otros relatos, y ello cuando los adeptos de la historia serial creían que habían logrado huir de estos modelos. El problema estaba planteado y muchas reflexiones en torno a esta doble dimensión de la historia procuraron no caer en la antigua ilusión de que el lenguaje es transparente y que el conocimiento se da en sí mismo, pero tampoco en la tentación escéptica de Hayden White. En su momento White pensaba que tanto la historia como la novela producen conocimiento de manera idéntica (a través de la emoción, los pensamientos o la experiencia), es decir, un conocimiento que no permite establecer una jerarquía entre los relatos históricos a partir de criterios de prueba. La definición establecida por de Certeau en el libro mencionado es una trama científica posible, pero su libro fue leído generalmente como una definición de la historia en tanto que escritura y solamente escritura.

Con base en todo ello, vuelvo a Foucault para decir que no estoy seguro de que yo reescribiría exactamente de la misma manera mi texto intitulado "Historia intelectual e historia sociocultural" que elaboré en 1979 para un coloquio en la Universidad Cornell, porque presenta formulaciones que pueden fomentar una lectura relativista. Es cierto que existía la idea de que el

objeto de cualquier investigación histórica es siempre una construcción, inclusive cuando no aparece como tal, y no era necesario referirse a Foucault para pensar esto.[36] Inclusive cuando parecen "objetos naturales", los objetos históricos son de hecho construidos: muchos de ellos no cuentan con una "evidencia natural" y son categorías abstractas. Estas consideraciones quizá constituyen el precepto fundamental de los primeros *Annales*, de Marc Bloch y de Lucien Febvre. En esta perspectiva, Foucault retomó –sin necesariamente decirlo– toda una tradición historiográfica que oponía la construcción del objeto a una evidencia natural de una historia "de los ídolos" –un acontecimiento, una guerra, una batalla, un reino–, de todo lo que son aparentemente evidencias con las que el historiador escribe/elabora la narración. Todo ello lo podría escribir de nuevo, siguiendo las propuestas de Bloch y de Febvre. Pero la idea de objetos no preexistentes a las relaciones que los constituyen, me parece hoy peligrosa; este tipo de formulación fue apropiada para aquellos historiadores que intentaban introducir en la historia el *linguistic turn* (giro lingüístico).[37] Por ejemplo, Keith Baker afirmaba que no existen intereses preexistentes ni realidades sociales antes de su construcción por el discurso.[38] Me parece que esta formulación es arriesgada, porque es cierto que los intereses –contradictorios– o las desigualdades sociales son efectivamente expresadas, construidas o más bien despertadas por los discursos. Sin embargo, estos discursos refieren siempre a algo preexistente, es decir, a una experiencia extralingüística donde determinados recursos e intereses objetivos determinan que los individuos produzcan precisamente esos discursos. Pienso que puede ser realmente valioso recurrir a una forma más dialéctica entre la construcción de las realidades por los discursos y la realidad de las determinaciones que permiten la producción de estos discursos.

Esto me parece más prudente que algunas formulaciones demasiado cercanas a las de Paul Veyne. Particularmente en su libro *Cómo se escribe la historia*, Veyne presenta consideraciones fundamentales, muy interesantes, sobre la discontinuidad histórica en contra de toda idea teleológica. Sin embargo, también expresa cierta tentación de leer en Foucault una referencia absoluta a Nietzsche –referencia que Veyne retoma contradictoriamente de Foucault cuando concibe la verdad como una propiedad

del discurso.[39] Esto significa que hay un discurso que se presenta como verdadero (ya sea sobre la naturaleza o bien sobre la historia o el pasado), pero que en ese sentido "la verdad" no implica una relación de conocimiento o de realidad con su objeto, sino que es una propiedad del discurso. Este argumento se puede interpretar de una manera muy relativista, muy escéptica, porque un discurso verdadero no es necesariamente un discurso que produce un conocimiento controlado, sino que sólo es un discurso que respeta la referencia a una determinada verdad. En este sentido, una ficción, una pastoral o un poema no están organizados discursivamente con una propiedad de verdad; pero un discurso de historia, de filosofía natural o teológico, sí tiene la exigencia de presentarse como *discurso de verdad*. Ello es diferente de una definición epistemológica de la verdad, entendida –como lo mencioné en torno a de Certeau– como un conocimiento que obedece a reglas, que desarrolla técnicas críticas y que finalmente se somete a criterios de prueba. No es porque algo cambie entre Heródoto y Braudel lo que permite pensar que no existe siempre un conjunto de criterios de prueba. Si aceptamos, no una visión teleológica, sino una visión entera, un progreso del conocimiento, los criterios de prueba de Lorenzo Valla no son los de Heródoto, tampoco son los únicos, pero la crítica filológica y la crítica histórica son todavía fundamentales hoy en día. Finalmente, Foucault cae en una trampa: puede considerar la verdad como una propiedad del discurso, pero pienso que debió considerar que sus propios análisis tenían un poder de verdad, no porque era el régimen del discurso sino porque éste era más adecuado que otros a las realidades históricas que describía, como el nacimiento de la clínica, de la sexualidad como categoría, o de la cárcel. Me parece que hay aquí una tensión, quizá una contradicción, entre la verdad como una propiedad discursiva y la verdad como la adecuación entre un discurso de conocimiento y el objeto que ha sido definido como tal. Por todo ello considero que mi texto "Historia intelectual e historia sociocultural", ya antiguo, presenta debilidades, porque abre demasiado esta perspectiva.

LGMM y LC: En 2012 falleció el historiador británico Eric Hobsbawm,[40] marxista y gran especialista de la Revolución industrial inglesa y del capitalismo europeo. Junto con E. P. Thompson,

Raymond Williams y Perry Anderson, Hobsbawm representa a una generación brillante de historiadores británicos que reinterpretaron a Karl Marx fuera del "marxismo vulgar". Sin embargo, desde la década de 1990, frente a los desafíos impuestos por los giros "narrativo" y "cultural" de la historiografía francesa, parecería que la historia marxista, en todo caso cierta tradición de la historia social marxista, quedó rezagada o fuera de estos debates que usted menciona. ¿Cuál es su diagnóstico del enfoque marxista en la historiografía contemporánea?

RC: Conocí a Hobsbawm en la década de 1980, porque era regularmente invitado por la Maison des Sciences de l'Homme de París desde finales de los años setenta y organizaba anualmente un seminario de historia social en la EHESS. En algún año me pidió que compartiera la dirección de su seminario, al que denominamos "Historia social de la cultura, historia cultural de lo social". Fue una experiencia muy interesante e importante: Hobsbawm estaba elaborando el último volumen de su gran serie sobre la historia mundial desde 1789. Dicho volumen se enfocaba en el siglo XX, hablaba de *jazz* y de tango, y yo hice algunas presentaciones alrededor de la idea de que el sistema de representaciones podía producir un efecto para la construcción del mundo social. En este periodo mis trabajos giraban en torno a las representaciones de los mendigos y los vagabundos, a la literatura picaresca o que imaginaba un mundo al revés, a todos estos mundos marginales o contra-sociedad en cierto sentido. Por su parte, Hobsbawm, defensor ortodoxo del marxismo, estaba particularmente interesado no tanto en las relaciones entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales, sino básicamente en los fenómenos culturales.

Poco después de la publicación en francés de su autobiografía (2005), participé en una mesa redonda organizada por la *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* y publiqué un artículo que resaltaba cierta contradicción del discurso de Hobsbawm.[41] En primer lugar, un párrafo de su autobiografía emitía un juicio terrible contra Carlo Ginzburg. Para Hobsbawm, Menocchio –calificado de "excéntrico" o "extravagante"– no presentaba interés alguno, y el libro de Ginzburg –calificado de "monografía" descriptiva– se interesaba esencialmente en detalles sin importancia y no representativos, y dejaba a un lado los fenómenos culturales masivos, como la producción y la recepción del *jazz* o

la centralidad del tango en la cultura porteña de Buenos Aires. Me pareció que Hobsbawm no entendió realmente el proyecto de esta nueva historia cultural, que en realidad no tenía nada en contra de los fenómenos masivos, fenómenos que Ginzburg quiso observar a través de un microanálisis. Y ello porque las fuentes permitían reconstruir lo que era –según Ginzburg– el zócalo fundamental de una cultura campesina precristiana y antropológica en el sentido de universalidad, con base en las creencias, los ritos de las procesiones de los muertos o las batallas entre brujos. Todo esto se puede discutir, pero no permite hablar de "fascinación" de Ginzburg por una historia superficial cuando, por el contrario, penetraba una suerte de sedimentación histórica. La crítica me pareció injusta, inclusive para una forma de microhistoria que aspiraba a una nueva forma de historia social al reconstruir las estrategias, las racionalidades y las palabras de los individuos. Lo más paradójico era que, de cierta manera, Hobsbawm hacía lo mismo, quizá no en sus obras de síntesis pero sí, por ejemplo, en *Bandits,*[42] su trabajo sobre los bandidos. De hecho, este elocuente libro, que también se focaliza en casos particulares, subraya la fuerza social de las representaciones –en particular literarias, como baladas, poemas, mitos–, así como los procesos de apropiación de obras literarias, las cuales son a la vez productoras del mundo social y producidas por él. Este tipo de práctica histórica no estaba tan alejada de la de Ginzburg. Además, en su autobiografía Hobsbawm afirmaba –con ironía– que la revolución más significativa en el mundo occidental desde 1968, era una revolución cultural cuyo origen se encuentra en la progresión de la producción de pantalones para mujeres y en el uso general de los *jeans* [pantalón vaquero]. Por supuesto, no existe un solo historiador cultural –en la definición más estrecha y tal vez más criticada por Hobsbawm– que tuviera la osadía de erigir estos indicios de vestimenta en causas determinantes de una profunda revolución. Estas afirmaciones de Hobsbawm me parecieron contradictorias; además, todos sus compañeros historiadores habían abandonado el Partido Comunista Británico desde 1956, y él no lo dejó sino hasta 1991.

¿Qué decir, en este sentido, del marxismo de *Past & Present*? He releído recientemente a Thompson,[43] y me pareció que desarrolla un marxismo casi invertido; afirma que es a partir de la

construcción de un discurso que resulta posible la homogeneización de condiciones sociales relativamente diversas, esto es, que se produce la invención de la clase obrera. En su libro, los factores de construcción ideológicos, intelectuales o discursivos son más importantes que la situación socioeconómica creada por el tipo de apropiación de los medios de producción. Desde la perspectiva de Thompson, el marxismo es interpretado a partir de una transformación, quizá no de la relación de causalidad pero sí de la importancia de los fenómenos históricos. Por esta razón Thompson fue reivindicado igualmente por la corriente del *linguistic turn* en la historia social inglesa. En su libro *Les Sans-culottes parisiens,* el historiador marxista Albert Soboul demuestra que existía unidad entre los que poseían los medios de producción en los talleres artesanales y los que no los poseían –que eran los compañeros o los obreros de aquéllos–, y que esta identidad social era creada por su postura común frente al mercado o frente a cierto tipo de ideología.[44] En este sentido, *Les Sans-culottes* es un libro magnífico, porque construye un modelo de interpretación que desplaza lo que se puede llamar el "marxismo vulgar", que consistía en establecer una fractura en función de la propiedad de los medios de producción. Ello conduce a pensar, en primer lugar, que muchas de las referencias marxistas –cuando fueron trabajadas en estudios ambiciosos pero basadas en fuentes históricas– fueron convocadas y a la vez desplazadas en el análisis, como es el caso de Thompson o de Soboul. Por otra parte, la tradición marxista francesa me parece limitada; en muchos casos los historiadores reivindicaban como marxista lo que era sólo historia social, o hacían una historia social que no aplicaba los conceptos marxistas más agudos. En el caso de la tradición marxista-leninista y jacobina, esta historia social fundada por Soboul y desarrollada por Vovelle demuestra precisamente que había cierta distancia respecto a la aplicación más estricta de los conceptos, y me parece difícil reconocer sus obras como puramente marxistas. En mi opinión, las únicas obras que utilizan de manera espectacular e innovadora la teoría marxista en la historiografía francesa, son dos: el libro sobre Cataluña de Pierre Vilar,[45] con una reflexión sobre las determinaciones socioeconómicas y la "identidad nacional", y el libro de Guy Bois[46] sobre la caída y desaparición del feudalismo en Normandía. Estas magníficas obras ofrecen una

riqueza inmensa de fuentes y de reflexiones que anhelan mantener un marco de interpretación explícitamente marxista. A fin de cuentas, Vilar siempre se interesó en la idea de identidad nacional, mientras que Guy Bois puso a prueba el concepto de feudalismo, su construcción y quizá deconstrucción. Pienso que estos dos libros tienen una gran fuerza historiográfica, sin "marxismo vulgar", al establecer una arquitectura conceptual marxista nutrida por un inmenso trabajo de investigación.

NOTAS DE LOS COORDINADORES

[1] Chartier se refiere al ensayo "La ilusión biográfica" del sociólogo, filósofo y antropólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002), publicado en *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil, 1994 (edición en español: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 74-83). El planteamiento de Bourdieu consiste en cuestionar "las historias de vida" que pre-establecen un sentido teleológico y lineal de la trayectoria biográfica individual. Sin embargo, este ensayo sigue siendo polémico para los historiadores; su enfoque muy estructuralista elimina "los nombres propios" por cuanto considera que la biografía no es portadora de pertinencia alguna. El sociólogo insistirá en ello en un texto publicado póstumamente: *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'agir, 2004. Bourdieu fue compañero de banca del filósofo Louis Althusser en la Ecole Normale Supérieure. Desde 1968 hasta su muerte dirigió el Centro de Sociología Europea, y en 1981 ocupó la cátedra de Sociología del Collège de France, cátedra que habían ocupado anteriormente Maurice Halbwachs (1877-1945) y Raymond Aron (1905-1983).

[2] Michel Vovelle, historiador francés nacido en 1933, fue profesor en la Universidad de Aix-Marseille I y en la Universidad de París-I (Sorbona), donde fue titular de la cátedra "Historia de la Revolución francesa" del Instituto de Historia de la Revolución Francesa (IHRF) de la Sorbona, creado en 1937 por George Lefebvre (1874-1959). El curso de "Historia de la Revolución francesa" se fundó bajo los auspicios de los historiadores Jules Michelet y Edgar Quinet, en 1886, y poco después se convirtió en cátedra. El primer titular de ésta fue el historiador Alphonse Aulard (1849-1928). Michel Vovelle impulsó una historia social indisociable de las mentalidades –que rebasan la ideología–, y se interesó especialmente en la cuestión religiosa, en las actitudes ante la muerte y en las mentalidades revolucionarias. También fue el sucesor de Albert Soboul en la Dirección del IHRF, que en 2016 fue incorporado, no sin polémica, al Instituto de Historia Moderna y Contemporánea.

[3] Daniel Roche, historiador francés nacido en 1935, fue profesor de historia moderna en la Universidad de París-VII, en la Universidad de París-I (Sorbona) y en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), hasta su nombramiento en 1998 como profesor en el Collège de France de París. Especialista en el Antiguo Régimen francés, en particular del siglo XVIII, su enfoque "socio-cultural" confronta representaciones y realidades (vida cotidiana, cultura material, sociabilidades) tanto en medios populares como en medios letrados y académicos.

[4] La revista *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, fundada en 1929 por Lucien Febvre y Marc Bloch, cambió su título en 1946 –bajo la dirección de Fernand Braudel– por el de *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, y nuevamente, en 1994, por el de *Annales. Histoire, Sciences Sociales*.

[5] Véase Roger Chartier, "El mundo como representación", en *El mundo como representación. Historia cultural: entre prácticas y representaciones*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 45-62 (edición original en francés: "Le Monde comme représentation", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, París, núm. 6, 1989, pp. 1505-1520). Véase también Alberto Cue (ed.), *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre, Jesús Anaya y Antonio Saborit*, México, FCE, 1999. Véase una reseña crítica sobre esa obra en Guillermo Zermeño, "Roger Chartier, un historiador en tránsito", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 15, 2000, pp. 317-322.

[6] Pierre Chaunu (1923-2009), historiador francés, fue profesor de "Historia moderna" en la Sorbona y especialista en historia económica y social del Antiguo Régimen europeo y de Hispanoamérica. Autor de la obra monumental sobre Sevilla y el Atlántico (*Séville et l'Atlantique, 1504-1650*, París, SEVPEN / Armand Colin, 1955-1960) se convirtió, junto con Ernest Labrousse, en el portavoz de la historia cuantitativa o estadística de larga duración la que calificó de "historia serial". Para referirse a "lo mental" retoma de Labrousse la expresión "historia de tercer nivel". Véase Pierre Chaunu, *Histoire quantitative, histoire sérielle*, París, Armand Colin, 1978 (edición en español: *Historia cuantitativa, historia serial*, México, FCE, 1987); *Historia, ciencia social. La duración, el espacio y el hombre en la época moderna*, trad. Isaac González, Madrid, Encuentro, 1985 (1ª ed. en francés, 1974). En cuanto a Michel Vovelle, Chartier se refiere a su famosa tesis sobre la descristianización en la región de Provenza durante el siglo XVIII, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*, París, Plon, 1973. Del mismo autor, se puede consultar *De la cave au grenier* ["Del sótano al granero"], Quebec, Serge Fleury, 1980, donde el mundo social (el "sótano") se prolonga en las mentalidades o en el sistema de representaciones (el "granero").

[7] Entre las críticas a la historia de las mentalidades de los *Annales*, que se multiplicaron en la década de 1980, destaca el libro de Geoffrey Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1990 (edición en español: *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Madrid, Siglo XXI, 1996). Este historiador británico descalifica la noción de mentalidad, que privilegia fenómenos considerados estructurales y que, por su dimensión colectiva y generalizadora, excluye la gran diversidad individual y la coexistencia de formas distintas de pensamiento en una misma sociedad. En cambio, Lloyd propone el estudio de los procesos históricos con base en los distintos contextos sociales de comunicación.

[8] Carlo Ginzburg, historiador italiano nacido en 1939, fue profesor de historia moderna en la Universidad de Boloña y uno de los principales representantes de la "microhistoria" focalizada en los individuos y en espacios reducidos, no representativos de los hechos masivos, pero cuya historia singular y local sirve para aclarar fenómenos más amplios. A finales de la década de 1970, Ginzburg retoma del físico e historiador de la ciencia norteamericano, Thomas S. Kuhn (1922-1996), el concepto de paradigma, el cual le sirve para proponer "un paradigma de

inferencias indiciales" que remite al conocimiento indirecto de los historiadores, y que descansa en fuentes –o huellas– poco tangibles o visibles. Véase Carlo Ginzburg, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios*, trad. Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 138-175 (1ª ed. en italiano, 1986). También estipula que se estudia mejor a una sociedad desde sus márgenes, periferias o intersticios, y no tanto desde su centro o sus sistemas normativos. Colaborador de la revista *Quaderni Storici*, Ginzburg dirigió, con el historiador Giovanni Levi, la colección editorial de historia social y cultural *Microstorie*.

[9] Robert Darnton, historiador estadounidense, nacido en 1939, fue profesor en la Universidad de Princeton y se desempeña, desde 2007, como director de la Biblioteca Universitaria de la Universidad de Harvard. Especialista del siglo XVIII europeo, de la historia del libro y de la cultura impresa, se enfocó en la historia cultural de Francia y fue también uno de los principales críticos de la historia de las mentalidades. En la década de 1980, se estableció una famosa y fructífera polémica científica entre Chartier y Darnton en torno a las relaciones entre lo social y lo cultural, a raíz de la publicación del compendio de ensayos de Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1984 (edición en español: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987). Acerca de Darnton, véase en este libro la entrevista con Francisco A. Ortega Martínez, "Legibilidad del pasado".

[10] Los sociólogos franceses Emile Durkheim (1858-1917) y Marcel Mauss (1872-1950), deseosos de fundar una ciencia social "objetiva", fueron dos de los principales inspiradores de la Escuela de los *Annales*. Además de la invención del concepto de "hecho social total", fueron los primeros en elaborar una teoría social de la "representación", enfocada en las representaciones colectivas en cuanto fusión de las conciencias individuales, siendo éstas distintas de las representaciones de los grupos sociales y el individuo (calificado de "agente").

[11] En la concepción de Pierre Bourdieu, la noción de *habitus* procede en parte de Marcel Mauss y sobre todo de Norbert Elias. Este último usa dicho concepto en su libro *El proceso de civilización* (1939) para designar el "saber social incorporado" de un individuo, paulatinamente interiorizado por él en el marco de redes sociales o institucionales de interdependencia que le imponen las reglas externas. Para Bourdieu, quien reconoce cierta autonomía del campo cultural, la noción remite a la capacidad individual de acción autónoma, de producción de prácticas y reglas, sin que el individuo sea totalmente independiente de las estructuras sociales. De modo que en los procesos de socialización en distintas redes de integración social, el individuo –calificado no de actor sino de "agente"– incorpora e interioriza de manera progresiva obligaciones/imposiciones sociales externas sin estar consciente siempre de las causas de su conducta. Esta noción se encuentra en varias obras de Bourdieu, particularmente en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra-París, Droz, 1972 (edición en español: *Esbozo de una teoría de la práctica,* Buenos Aires, Prometeo, 2012), y en *Le Sens pratique*, París, Editions de Minuit, 1980 (edición en español: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991).

[12] Louis Marin, filósofo e historiador francés (1931-1992), miembro de la EHESS y de redes internacionales de investigadores en ciencias humanas y sociales, fue también profesor en distintas universidades estadounidenses. Sus densos estudios, centrados en el siglo XVII francés, se caracterizan por su multidisciplina-

riedad y por un peculiar interés en la literatura, la semiología, la pintura y la imagen, y se enfocan en los sistemas de representación concebidos, a la vez, como exhibición y mediación. Entre sus obras, que carecen de traducciones al español, resaltan las siguientes: *La Critique du discours: études sur la logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, París, Editions de Minuit, 1975; *Détruire la peinture*, París, Galilée, 1977; *Le Récit est un piège*, París, Editions de Minuit, 1978, y *Le Portrait du roi*, París, Editions de Minuit, 1981. Algunos ensayos sobre su obra en español: Roger Chartier, "Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen", en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996; y Alfonso Mendiola, "Las representaciones como temas de estudio de la historia. Una aproximación desde Louis Marin", en Valentina Torres-Septién (coord.), *Producciones de sentido, 2. Algunos conceptos de la historia cultural*, México, UIA-Departamento de Historia, 2006, pp. 343-355.

[13] Michel de Certeau, intelectual jesuita a la vez que historiador, antropólogo y lingüista francés (1925-1986), fue profesor en el Instituto Católico de París, en la Universidad de París-VII, en la Universidad de París-VIII y en la EHESS. Su obra original e interdisciplinaria abarcó un amplio espectro de problemáticas, como la epistemología de la historia, la antropología y el psicoanálisis, las creencias religiosas y las experiencias místicas del mundo moderno. Asimismo se ocupó del estudio de las culturas populares y las prácticas cotidianas, consideradas como creativas ante la cultura dominante. En México, el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana ha publicado gran parte de su obra, *v.g.* la primera versión al español, realizada por Jorge López Moctezuma, de *La escritura de la historia*, México, UIA-Departamento de Historia, 1985 (1ª ed. en francés, 1978), y la segunda edición de 1993, cuya traducción revisada sigue vigente; *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, trad. Jorge López Moctezuma, México, UIA-Departamento de Historia (1ª ed. en francés, 1982); *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, edición establecida y presentada por Luce Giard, trad. Alejandro Pescador, México, UIA-Departamento de Historia / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), 1995; *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, trad. Alfonso Mendiola, México, UIA-Departamento de Historia / ITESO, 1999 (1ª ed. en francés, 1987); *La invención de lo cotidiano, 1. Artes de hacer*, trad. Alejandro Pescador, México, UIA-Departamento de Historia / ITESO / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), 1996 (1ª ed. en francés, 1980), y Michel de Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol, *La invención de lo cotidiano, 2. Habitar, cocinar*, trad. Alejandro Pescador, México, UIA-Departamento de Historia / ITESO, 1999 (1ª ed. en francés, 1994); *La posesión de Loudun*, trad. Marcela Carolina Cinta Vázquez, México, UIA-Departamento de Historia, 2012 (1ª ed. en francés, 1970). Véase también la biografía publicada sobre el historiador jesuita: François Dosse, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. Claudia Mascarua, México, UIA-Departamento de Historia, 2013 (1ª ed. en francés, 2002).

[14] Se refiere a la reconstrucción que hace Vovelle del ascenso social y político de Joseph Sec, burgués de la ciudad de Aix, Francia, durante el siglo XVIII y a comienzos de la Revolución francesa; véase *L'Irrésistible ascension de Joseph Sec, bourgeois d'Aix*, Aix-en-Provence, Edisud, 1975.

[15] Se refiere a la edición crítica del diario particular de Jacques-Louis Ménétra, vidriero parisino del siglo XVIII: Daniel Roche, *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier au XVIIIe siècle*, París, Montalba, 1982.

[16] El molinero italiano Menocchio fue acusado y condenado a la pena de muerte por la Inquisición en 1583. Con base en sus escritos y su defensa Ginzburg reconstruye una mirada singular y autónoma, a partir de la cual identifica representaciones colectivas. Véase *Il Formaggio e i Vermi. Il cosmo di un Mugnaio del'500*, Torino, Einaudi, 1976 (edición en español: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981). Con el estudio de los "benandanti" ("buenos caminantes"), Ginzburg accede a una parte de la cultura campesina italiana de los siglos XVI y XVII, dinámica y creativa, estudiando el desfase de sus declaraciones con los códigos y estereotipos de los inquisidores, aún dominantes en la historiografía. Véase Carlo Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e Culti Agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Enaudi, 1966 (edición en español: *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara, 2005).

[17] La referencia a François Simiand resulta medular en la breve sinopsis de Chartier sobre *Annales*. Economista, sociólogo e historiador francés (1873-1935), Simiand fue uno de los principales críticos de la "historia tradicional" universitaria, considerada erudita pero extraviada en los afanes del anticuario. El llamado de Simiand a luchar en contra de lo que llamaba "los tres ídolos" (político, individual y cronológico), llamado que generó una fuerte polémica, se encuentra en su clásico artículo "Méthode historique et science sociale". Lo publicó originalmente en 1903, en la *Revue de Synthèse Historique* (revista fundada poco antes por el filósofo Henri Berr), para promover las prácticas interdisciplinarias así como la lucha contra la excesiva erudición de la historia. Este mismo artículo fue nuevamente publicado en 1960, en la revista *Annales. Economies. Sociétés, Civilisations*, bajo el título general "Débats et combats". Por su parte, Marc Bloch recogió el "llamado de Simiand" en una sección del capítulo I, "El ídolo de los orígenes", de su obra póstuma *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, publicada en 1949. Para Chartier esta obra marcó la ruta crítica de la historiografía de *Annales,* porque actualizó la tesis sobre la historia escrita desde el presente e hizo énfasis en la observación indirecta del pasado por los historiadores. De esta obra hubo una reedición crítica posterior: Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador,* edición crítica preparada por Etienne Bloch, trad. María Jiménez y Danielle Zaslavsky, México, INAH / FCE, 1996 (1ª ed. en francés, 1993).

[18] El tema de las redes podría remontarse al desarrollo tecnológico de las comunicaciones, desde la invención del telégrafo óptico y el teléfono, en el siglo XIX, hasta el surgimiento de las "redes sociales" virtuales a inicios del siglo XXI. No es un tema nuevo ni para el funcionalismo sociológico angloamericano, ni para el estructuralismo antropológico de las décadas de 1950-1960. En esos enfoques la realidad es descifrable a través de redes de relaciones entre un punto y otro de una estructura determinada. Sin embargo, Chartier alude a lo novedoso de su adaptación a los estudios especializados en historia social desde la década de 1990. Al respecto, véase Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 1: *La sociedad red*, trad. Carmen Martínez Gimeno, México, Siglo XXI, 1999 (1ª ed. en inglés, 1996); Juan Luis Castellano y Jean Pierre Dedieu (coords.), *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime,* París, CNRS, 1998; Michel Bertrand, *Grandeza y miserias del oficio: los oficiales de la Real Hacienda novohispana, siglos XVII-XVIII*, México, FCE / CEMCA / Instituto Mora / El Colegio de Michoacán, 2011; Guillermina del Valle y Antonio

Ibarra (coords.), *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, México, UNAM / Instituto Mora, 2007.

[19] La revista británica *Past & Present* surgió en 1952 a iniciativa de algunos historiadores marxistas, como Eric Hobsbawm, Christopher Hill y Edward P. Thompson. Se le considera cercana a la revista *Annales* y su influencia resultó innovadora para la historia social en Gran Bretaña.

[20] Hans Blumenberg, filósofo, teólogo y filólogo alemán (1920-1996) que hizo del lenguaje un instrumento de análisis y comprensión del mundo; se le considera un especialista en la metaforicidad. La mayor parte de su extensa obra ha sido traducida al español. Véase en especial *La legibilidad del mundo*, trad. Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000 (1ª ed. en alemán, 1981); en este trabajo usa la metáfora del libro para la inteligibilidad y la crítica de la modernidad. Véase también *Las realidades en que vivimos*, trad. Pedro Madrigal, Paidós Ibérica / ICE Universidad Autónoma de Barcelona, 1999 (1ª ed. en alemán, 1981), y *Conceptos en historias*, trad. César G. Cantón y Daniel Innenarity, Madrid, Síntesis, 2003 (1ª ed. en alemán, 1998).

[21] Procedente de la *world history* o *global history* (historia global), la historia conectada enfoca los espacios de conexión y los puntos de contacto o zonas interactivas entre los distintos mundos y sociedades, a nivel mundial y en distintos periodos, con un interés particular por la categoría de "modernidad". Busca establecer una escala global de análisis y otorga la misma importancia a los archivos europeos y extra-europeos, rechazando las clásicas historias nacionales –calificadas de "novelas nacionales"– y geocéntricas. Esta cuestión, que fue debatida en el *Congreso Internacional de Ciencias Históricas* (Oslo, 2000), se encuentra en la revista *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (París, núm. 1, 2001), con artículos de Sanjay Subrahmanyam, Serge Gruzinski y Roger Chartier. También se inscribe en la continuación de los "Estudios Subalternos" (*Subaltern Studies*) y postcoloniales (*Postcolonial Studies*), que buscan desde los años ochenta deconstruir el sistema de pensamiento procedente de los imperios coloniales para reorientar la investigación y el conocimiento. Estos estudios, impulsados por historiadores de la India, fueron tardíamente acogidos en Francia. Sobre los Estudios Subalternos, véase en este libro la entrevista a Guillermo Zermeño, "Giro crítico de la historiografía", y la entrevista a Francisco A. Ortega Martínez, "Legibilidad del pasado".

[22] Romain Bertrand, historiador francés, es miembro de la Fondation Nationale des Sciences Politiques de París (Sciences Po). Su libro *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècles)*, París, Seuil, 2011, pone en un mismo nivel las fuentes de Indonesia y las de Holanda, se enfoca en sus contactos y respeta la pluralidad de los puntos de vista en un sentido antropológico. Véase en este libro la entrevista a Anne-Christine Taylor, "Lugares jívaros de la historia".

[23] Sanjay Subrahmanyam, historiador indio nacido en 1961, se formó en Delhi en historia económica y social, como especialista en los siglos XVI-XVIII. Desarrolló investigaciones en la EHESS de París, en la Universidad de Oxford y en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Desde 2013 es profesor en el Collège de France con la cátedra "Historia global de la primera modernidad". Ha sido el principal promotor de la "historia conectada", mediante un acercamiento novedoso a una historia entrecruzada de Asia y Occidente.

[24] Serge Gruzinski, historiador francés nacido en 1949, es miembro del Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS) y profesor en la EHESS;

especialista en el mundo hispanoamericano y México durante los siglos XVI-XVIII, desarrolló las nociones de "mestizaje" e "hibridación" para esclarecer con ellas los procesos culturales en las colonias hispanoamericanas. Más aún, introdujo de lleno la noción de "imaginario" en su libro pionero *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècles*, París, Gallimard, 1988. Las posteriores reediciones de esta obra se han basado en la primera edición en español, que fue una versión corregida y aumentada de la versión francesa: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991. También véase Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019),* trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1994 (1ª ed. en francés, 1990); "Mundialización, globalización y mestizaje en la Monarquía española", en Roger Chartier y Antonio Feros (dirs.), *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 217-237; y *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, FCE, 2010 (1ª ed. en francés, 2004).

[25] Véase Sanjay Subrahmanyam, "Du Tage au Gange au XVIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* París, núm. 1, 2001, pp. 51-84, y *The Career and Legend of Vasco da Gama,* Nueva York, Cambridge University Press, 1997.

[26] Véase las obras clásicas de Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 1949 (edición en español: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., México, FCE, 1953), y *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècles*, París, Armand Colin, 1979 (edición en español: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1984).

[27] Patrick Boucheron, *Histoire du monde au XVe siècle*, París, Fayard, 2009. Historiador francés nacido en 1965, se ha especializado en el pensamiento político, la literatura, la temporalidad y la escritura de la historia en la Edad Media y el Renacimiento. Fue profesor en la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud y en la Universidad de París-I, e imparte, desde 2015, la cátedra "Historia de los poderes en Europa occidental, siglos XIII-XVI", en el Collège de France.

[28] El historiador François Furet (1927-1997) fue presidente de la EHESS (1977-1985) así como del Instituto Raymond Aron de París (Instituto de Investigaciones en Filosofía Política), y Doctor Honoris Causa por la Universidad de Harvard. Especialista en el hecho político y en el pensamiento político moderno, se especializó en la Revolución francesa. Opuesto al discurso identitario y a las representaciones simbólicas de la historia revolucionaria moderna, tanto en la interpretación marxista como en las posturas políticas republicanas, define la Revolución francesa por el jacobinismo y su forma de apropiación de la voluntad general, en continuidad con los procesos sociopolíticos anteriores, pre-revolucionarios, en particular de los mecanismos centralizadores del Estado. Esta interpretación se encuentra en *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978 (edición en español: *Pensar la Revolución francesa,* Barcelona, Petrel, 1980), obra que se apoya ampliamente en Alexis de Tocqueville, filósofo político y liberal (1805-1859) –en particular en su ensayo *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856)– y en el historiador y sociólogo francés Augustin Cochin (1876-1916).

[29] Jules Michelet (1798-1874), historiador liberal, republicano y anticlerical, representante por excelencia de la edad romántica y autor de historias monumen-

tales de Francia, la Edad Media y la Revolución francesa. En 1838 fue nombrado profesor en el Collège de France.

[30] Véase Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin*, prefacio de Carlo Ginzburg, París, Les Belles Lettres, 1993. Humanista y filólogo italiano, Lorenzo Valla (1407-1457) demuestra la falsedad del acta del emperador romano, elaborada en el siglo VIII y no en el siglo IV. Su tratado fue fundamental para la disciplina histórica, por la forma en que la define y por sus métodos, en particular la operación de prueba y la crítica histórica y textual del documento así como de las nociones de verdad y falsedad.

[31] Entre las obras del sociólogo alemán Norbert Elias (1897-1990) destaca su estudio sobre el proceso de civilización en el mundo occidental, desde el siglo XI hasta el siglo XVIII, enfocado en la constitución de la sociedad cortesana y en la estructuración psíquica de los individuos. Nos referimos a *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen,* Basilea, Verlag Haus zum Falken, 1939 (edición en español: *El proceso de la civilización. Investigaciones Sociogenéticas y psicogenéticas,* trad. Ramón García Cotarelo, México, FCE, 1988). Roger Chartier es uno de los difusores en Francia de la sociología histórica y cultural de Elias, en particular a través de prólogos a traducciones francesas de sus obras; véase su prefacio a la reedición de *La sociedad cortesana* (*Die Höfische Gesellschaft*), publicada en Alemania en 1969: "Formation sociale et économie psychique: la société de cour dans le procès de civilisation", en Norbert Elias, *La Société de cour*, París, Champ Flammarion, 1985.

[32] Paul Veyne, historiador francés nacido en 1930, fue profesor de historia romana en el Collège de France de París. Su ensayo *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, París, Seuil, 1971 (edición en español: *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972), constituyó una "máquina de guerra" contra el estructuralismo y todo tipo de problemática conceptual. De manera radical, Veyne descalifica el estatus científico de la historia al considerarla incapaz de exhaustividad y objetividad, así como por restituir una verdad histórica alejada de la vida real y lo cotidiano. Aunque su postura empírica y erudita, centrada en los hechos, se puede asemejar a cierta tradición historiográfica positivista, su principal perspectiva epistemológica remite a una "historia-relato" en donde la narración histórica constituye un género literario sometido a las mismas reglas y la misma coherencia que la literatura.

[33] Hayden White es un historiador y filósofo estadounidense. Nacido en 1928, se especializó en la reflexión epistemológica narrativista. Su libro *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973 (edición en español: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992), abrió un gran debate sobre el sentido de realidad que producen los historiadores. Entre otras cosas, califica la historia de "artificio literario"; reconoce la existencia de una verdad histórica pero equivalente a una verdad literaria. Sobre este punto véase, en español, Hayden White, "El texto historiográfico como artefacto literario", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 2, 1994, pp. 9-34. Véase también Alfonso Mendiola, "Entrevista a Hayden White: la lógica figurativa en el discurso histórico moderno", *Historia y Grafía*, núm. 12, 1999, pp. 219-246. Entre las obras que se han publicado en español cabe destacar Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil, Paidós Ibérica, 1992 (1ª ed. en inglés, 1987). Sin embargo, White fue des-

plazándose a posturas más flexibles sobre la relación entre historia y literatura. Al respecto, véase Roger Chartier, "Cuatro preguntas a Hayden White", *Historia y Grafía*, núm. 3, 1994, pp. 231-246; y Hayden White, "Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier", *Historia y Grafía*, núm. 4, 1995, pp. 317-329. Véase una trayectoria bibliográfica de White en Hayden White, *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957-2007*, trad. María Julia de Ruschi, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2011 (1ª ed. en inglés, 2010). White es profesor emérito de la Universidad de California, Santa Cruz, y profesor de literatura comparada en la Universidad de Stanford. Su más reciente libro es *The Practical Past*, Evanston, Northwestern University Press, 2014.

[34] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 1993. De Certeau estipula que "la operación histórica se refiere a la combinación de un *lugar* social, de *prácticas* 'científicas' y de una *escritura*"; acerca del calificativo "científico", precisa en una nota que con este término "se puede definir […] la posibilidad de establecer un conjunto de *reglas que permitan* 'controlar' *operaciones* proporcionadas a la *producción* de objetos determinados" (p. 68). Acerca del libro de Paul Veyne, véase Michel de Certeau, "Une épistémologie de transition: Paul Veyne", en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, París, núm. 6, 1972, pp. 1317-1327. Véase también Roger Chartier, "L'Histoire ou le savoir de l'autre", en *Michel de Certeau*, París, Centre Pompidou, 1987, pp. 155-167, y Louis Marin, "L'Aventure sémiotique, le tombeau mystique", en *Michel de Certeau*, pp. 207-223.

[35] Paul Ricœur (1913-2005) fue un destacado filósofo y teólogo cristiano que además de indagar en sus obras la interrelación de fenomenología y hermenéutica, mantuvo un diálogo fructífero con la historiografía contemporánea, lo mismo con *Annales* que con el giro lingüístico y la escritura de la historia de Michel de Certeau. Durante la Segunda Guerra Mundial pasó cinco años en un campo de concentración, donde leyó a Karl Jaspers, Husserl y Heidegger. Posteriormente, en 1950, obtuvo su doctorado en letras. De 1956 a 1970 fue profesor de la cátedra de Filosofía General en la Sorbona, y posteriormente se trasladó a la progresista Universidad de Nanterre. De 1970 a 1985 se incorporó a la pujante Universidad de Chicago, en donde produjo obras fundamentales, como *La metáfora viva,* trad. Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980 (1ª ed. en francés, 1975); *Temps et récit*, 3 vols., París, Seuil, 1983-1985 (edición en español: *Tiempo y narración*, 3 vols., trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995-1996). Su última obra relevante para los historiadores fue *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2003 (1ª ed. en francés, 2000). En estas obras Ricœur desarrolla uno de los diálogos más fructíferos del siglo XX entre teoría literaria y teoría de la historia. Véase una biografía intelectual sobre Ricœur en François Dosse, *Paul Ricœur. Les Sens d'une vie*, París, La Découverte, 1997. Algunos estudios sobre su obra publicados en México: François Dosse, "Lugares, trabajo, deber de memoria en la obra de Paul Ricœur", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 21, 2003, pp. 133-162; Roger Chartier, "El pasado en el presente. Una lectura de Ricœur", en *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, trad. Marcela Cinta, México, UIA-Departamento de Historia, 2005, pp. 69-88; Luis Vergara, "El anhelo de una memoria reconciliada: Paul Ricœur y la representación del pasado", *Historia y Grafía*, núm. 20, 2003, pp. 243-255; "Paul Ricœur (1913-2005)", *Historia y Grafía*, núm. 24, 2005, pp. 251-258; y "La producción textual del pasado: realizaciones y proyecto

de una agenda de investigación sobre la teoría de la historia de Paul Ricœur", *Historia y Grafía*, núm. 30, 2008, pp. 17-36.

[36] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969 (edición en español: *La arqueología del saber*, México-Buenos Aires, Siglo XXI, 1970). Véase Roger Chartier, "La quimera del origen. Foucault, la Ilustración y la Revolución francesa", y "El poder, el sujeto, la verdad. Foucault lector de Foucault", en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

[37] El término *linguistic turn* (giro lingüístico) fue acuñado por el filósofo de la ciencia y matemático austriaco-estadounidense Gustav Bergmann (1906-1987) a comienzos de la década de 1950, para referirse a la obra de Ludwig Wittgenstein en el contexto de la filosofía analítica y del lenguaje. Dicho término se popularizó en las ciencias sociales y en las humanidades a raíz de la publicación de la antología de Richard Rorty (ed.) *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1967. Una reflexión sobre su impacto en la historiografía, véase en Roger Chartier, "La nueva historia cultural", en *El presente del pasado, op. cit.*, pp. 13-38.

[38] Keith Michael Baker es profesor de historia moderna en la Universidad de Stanford y especialista en historia intelectual y en la cultura política del siglo XVIII. Chartier remite al libro de Baker *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, París, Payot, 1993 (traducción parcial de *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990). Sobre esta controversia, véase el diálogo entre Roger Chartier y Keith Baker, "Dialogue sur l'espace public", *Politix. Revue des Sciences Sociales du Politique*, París, vol. 7, núm. 26, 1994, pp. 5-22.

[39] Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, París, 1978 (edición en español: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984).

[40] Eric Hobsbawm (1917-2012), historiador marxista británico, fue profesor en la Universidad de Londres, la Universidad de Stanford y la New School for Social Research de Nueva York. Es reconocido por su obra monumental sobre la historia mundial del "largo" siglo XIX (1789-1914) y del "corto" siglo XX (1914-1991), con la serie *La era de las revoluciones (1789-1848)*, *La era del capital (1848-1875)*, *La era de los imperios (1875-1914)* e *Historia del siglo XX (1914-1991)* –cuyo título original es "La edad de los extremos: el corto siglo XX"–, libros publicados en inglés respectivamente en 1962, 1975, 1987 y 1994. Sus investigaciones enfocan la historia del capitalismo en las sociedades modernas e industriales, y la historia contemporánea económica, social y cultural en una perspectiva globalizante. También se interesó en las rebeliones populares, en la nación y el nacionalismo, así como en la "invención" de las tradiciones. Al respecto véase Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2002 (1ª ed. en inglés, 1983).

[41] La autobiografía de Hobsbawm se editó en Francia con el título *Franc-tireur* [francotirador]. *Autobiographie*, París, Ramsay, 2005; para la edición original, véase Eric Hobsbawm, *Interesting Times: A Twentieth Century Life*, Londres, Allen Lane-The Penguin Press, 2002 (edición en español: *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2003). Con base en esta publicación, la *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* dedicó a Hobsbawm un número especial (París, 2006/5, núm. 53-4bis), donde Chartier publicó el artículo "La structure, la

culture et le blue-jeans" (pp. 88-92), el cual refuta el diagnóstico negativo de Hobsbawm sobre Carlo Ginzburg y el surgimiento de la historia cultural en la década de 1970. Para comprender sus posturas políticas, véase Eric J. Hobsbwam, *Entrevista sobre el siglo XXI,* al cuidado de Antonio Polito y E. Hobsbawm, trad. Gonzalo Pontón, Barcelona, Crítica, col. Biblioteca de Bolsillo, 2004 (1ª ed. en italiano, 1999).

[42] Véase Eric Hobsbawm, *Bandits*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969 (edición en español: *Bandidos*, Barcelona, Crítica, 2001).

[43] E. P. Thompson (1924-1993), historiador británico, fundó con Eric Hobsbawm y otros historiadores marxistas el *Communist Party Historians Group* (Grupo de Historiadores del Partido Comunista de Gran Bretaña, 1946-1956). Con muchos de sus compañeros, Thompson se retiró del Partido Comunista en 1956, después de la intervención soviética en Hungría. Junto con Hobsbawm, fue uno de los principales animadores de la muy dinámica revista de historia *Past & Present*, fundada en 1952 y pionera en historia social. Entre los miembros de la revista figuraban historiadores marxistas no doctrinarios e historiadores no marxistas. Chartier se refiere a la obra más famosa de E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz Ltd, 1963 (edición en español: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1963). Véase también una semblanza en Guillermo Zermeño, "E. P. Thompson (1924-1993)", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 2, 1994, pp. 211-223.

[44] Albert Marius Soboul, historiador marxista francés (1914-1982) y titular de la cátedra "Historia de la Revolución francesa" en la Sorbona (1967-1982), publicó una multitud de obras enfocadas en la historia social, los campesinos y las masas urbanas. Heredero de la tradición jacobina, sostuvo famosas polémicas académicas en torno a la interpretación de la Revolución francesa, en particular con François Furet. Chartier se refiere al estudio pionero (a la vez sociológico e ideológico) de Soboul *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793-9 thermidor an II*, París, Librairie Clavreuil, 1958, tesis que defendió en la Sorbona. La obra fue reeditada, parcialmente, en 1962 (edición en español: *Los Sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario*, Madrid, Alianza, 1987).

[45] Pierre Vilar (1906-2003), historiador marxista francés y discípulo de Marc Bloch y de Ernest Labrousse, fue titular de la cátedra "Historia económica y social" en la Sorbona, y especialista en la historia hispanista moderna. Chartier se refiere a su libro *La Catalogne dans l'Espagne moderne. Recherches sur les fondements économiques des structures nationales*, París, SEVPEN, 1962 (edición en español: *Cataluña en la España moderna*, Barcelona, Crítica, 1962). En español se encuentra su obra autobiográfica: Pierre Vilar, *Pensar históricamente. Reflexiones y recuerdos*, edición en español preparada y anotada por Rosa Congost, Barcelona, Crítica Grijalbo Mondadori, 1997 (1ª ed. en francés, 1997).

[46] Véase Guy Bois, *La Crise du féodalisme. Economie rurale et démographie en Normandie orientale, du début du XIVe siècle au milieu du XVIe siècle*, París, Fondation Nationale des Sciences Politiques / EHESS, 1976. En ausencia de traducción castellana, véase *The Crisis of Feudalism: Economy and Society in Eastern Normandy, c. 1300-1550*, Cambridge y París, Cambridge University Press / Maison des Sciences de l'Homme, 1984.

GIRO CRÍTICO DE LA HISTORIOGRAFÍA

Guillermo Zermeño

Semblanza

Guillermo Zermeño, historiador mexicano nacido en 1947, es doctor en ciencias sociales con especialidad en historia por la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Fráncfort del Meno, Alemania, y profesor-investigador del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Fue director del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana-Santa Fe (1992-1996) y fundó, con el respaldo entusiasta del claustro de profesores y de los estudiantes del doctorado en historia, la revista *Historia y Grafía*. Su formación humanística estuvo inmersa en un contexto de plena profesionalización de las ciencias sociales en México que coincidió con el auge de la teoría crítica y la sociología de la Escuela de Fráncfort en la Alemania de la posguerra. La crisis del régimen de la "Revolución mexicana", durante 1968-1988, así como la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS, en 1989-1991, propiciaron en su trayectoria académica una nueva reflexividad sobre el quehacer del historiador.

Especialista en el campo de la historia cultural y conceptual, la historiografía y la teoría de la historia, con especial énfasis en la historia moderna de México, Zermeño ha actualizado los estudios historiográficos de México diferenciándolos de una historia lineal de las ideas y del desarrollo institucional de la enseñanza de la historia. En su labor como profesor-investigador, y en

seminarios y conferencias, ha dialogado con diversas corrientes filosóficas, sociológicas y comunicativas sobre el papel crucial que cumple la cultura moderna de la historia en las memorias nacionales del mundo contemporáneo. Además, en su obra ha recuperado la condición epistemológica de la escritura histórica; ello le ha permitido un intercambio fructífero con la historia conceptual y los enfoques postestructuralistas de *Annales* y la *teoría crítica* de Fráncfort.

La entrevista que presentamos hace hincapié en la importancia de los estudios historiográficos en lo que concierne a la actualización y elaboración de herramientas metodológicas indispensables para una comprensión de los conceptos de cultura, modernidad y mediación. Ofrece también un testimonio abierto sobre el reencuentro de la narrativa histórica con la epistemología y la comunicación, sin perder de vista las dificultades que entrañan la crisis y el porvenir de la historia en México –tanto de la longeva historiografía liberal/positivista como del irremediable fin de ciclo del materialismo histórico.

El profesor Zermeño cuenta con una amplia experiencia en lo relativo a la cooperación bilateral de México con instituciones académicas alemanas, y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido invitado a impartir cursos en las principales universidades mexicanas y en universidades y centros de investigación de Alemania, Reino Unido, Francia, España, Colombia, Brasil y Estados Unidos. El Comité Mexicano de Ciencias Históricas lo ha distinguido por sus ensayos sobre teoría de la historia e historiografía, y le fue otorgada la Cátedra Eulalio Ferrer 2012 en la Universidad de Cantabria, en Santander, España. Entre sus últimos trabajos publicados figuran: Guillermo Zermeño, "Revolución: entre el tiempo histórico y el tiempo mítico", *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana (UIA)-Departamento de Historia, núm. 45, julio-diciembre 2015, pp. 57-94; Antolín Sánchez Cuervo y Guillermo Zermeño (eds.), *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes*, México, El Colegio de México, 2014; G. Zermeño, *La Culture moderne de l'histoire. Une approche théorique et historiographique entre Allemagne et Mexique, XIXe-XXe siècles*, París, L'Harmattan / El Colegio de México, 2013 (1ª ed. en español, El Colegio de México, 2002); G. Zermeño, *La historia y su memoria. Entrevista (s)*

con el historiador Moisés González Navarro, México, El Colegio de México, 2011; y G. Zermeño, “Presentación. Algunos conceptos básicos de la modernidad mexicana 1750-1850”, *Historia Mexicana,* número especial: *Historia conceptual: México. 1750-1850*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, vol. 60, núm. 3 (239), enero-marzo 2011, pp. 1445-1452.

Entrevista

Luis Gerardo Morales Moreno (lgmm) y Laurence Coudart (lc): En su formación temprana como historiador tuvieron un papel importante sus estudios realizados en la Universidad de Fráncfort a fines de la década de 1970. Una de las “modas intelectuales” de la época era la llamada teoría crítica*, que servía como herramienta para explorar las condiciones sociales e históricas en que se construye toda teoría. ¿Por qué eligió estudiar en Alemania?*

Guillermo Zermeño (gz): Llegué a Fráncfort, a la orilla del río Meno, al igual que Arthur C. Danto llegó a Nueva York: por accidente.[1] A mediados de la década de 1970 París era el santuario de la Historia, y por supuesto me atraía estudiar la tradición historiográfica francesa de *Annales*. Sin embargo, la beca que me otorgó el gobierno mexicano a través del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (Conacyt), fue para desarrollar una historia comparada de la educación en la Universidad de Fráncfort. El camino se me desvió y ahí empieza la aventura. La aventura que significa preguntarse: ¿qué es lo que voy a hacer y qué puedo encontrar ahí?

Cuando pensamos en “la cultura alemana”, lo primero que nos viene a la mente son los estereotipos que tenemos de ella, y uno de ellos identifica a los alemanes con el pensamiento filosófico moderno. Además, en la década de 1960 y en diversos lugares de Occidente, inclusive en México, había una resurrección, por decirlo así, de la *teoría crítica* de la llamada Escuela de Fráncfort.[2] Esta denominación comprendía a los integrantes del Instituto de Investigación Social, fundado en los años de la República de Weimar[3] y que aglutinó, durante la segunda mitad del siglo xx, a pensa-

dores muy importantes, como Horkheimer, Adorno, Ernst Bloch, Marcuse o Habermas. Después de la Segunda Guerra Mundial, la reconstrucción de Alemania occidental ocupará nuevamente a varios de estos filósofos. Había que pensar no únicamente en la reconstrucción de las ciudades sino también sobre qué líneas teóricas, sobre qué ciencia se reharía el país; es decir: había que definir cuáles líneas de reflexión eran relevantes y cuáles no.

Una de esas corrientes de pensamiento, de mucho peso, estaba constituida por los representantes de la teoría crítica. Antes de partir para Alemania, el único referente bibliográfico que yo tenía al respecto era la lectura del libro de Martin Jay *La imaginación dialéctica*, publicado originalmente en inglés, en 1973.[4] Jay es un historiador intelectual de la Universidad de Berkeley y ha escrito obras muy importantes. *La imaginación dialéctica*, obra que recupera la historia intelectual de estos filósofos, marcó la dirección de mi camino, porque me permitió distinguir diversas formas de entender la filosofía. En ese libro encontré trabajos que se pueden considerar marcados por la sociología de la cultura, y el autor que me pareció más próximo a mis intereses como historiador fue Max Horkheimer [1895-1973], coautor con Theodor W. Adorno [1903-1969] de la obra *Dialéctica de la Ilustración*.[5] Horkheimer fue quien me dio más elementos para reflexionar sobre aquello que fundamenta la actividad que me interesa como historiador: las preguntas y sus condiciones de legitimación como una actividad científica. Horkheimer significó mi entrada en un tipo de filosofía alemana de tradición neomarxista. Ésta hace la recepción crítica del legado de Marx en el periodo de "entreguerras" [1918-1939]. Somete el marxismo a una revisión –de la que posteriormente saldrán trabajos como los de Perry Anderson y otros muchos que abordan la recepción de *Marx en Occidente*–, para contrarrestar con ella la "otra recepción" de la obra de Marx en la Unión Soviética,[6] sobre todo a partir de la lectura que hizo V. I. Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, en 1908.[7] Lenin había "ajustado" el pensamiento de Karl Marx al contexto sociopolítico, digamos, de lo que en ese momento pasaba en Rusia después de la Revolución de 1905. Desde mi punto de vista, la recepción que hacen los filósofos de Fráncfort consistió en sacar ese discurso marxiano del empiricismo leninista al que fue sometido y en afrontar el *problema hegeliano*. Hegel aparece

en el trasfondo, porque Marx es la traslación de la filosofía hegeliana a la praxis social.

En la Escuela de Fráncfort se produce un giro desde un punto de vista materialista, pero acorde con la lógica hegeliana. Se abrieron así dos modos de comprensión del marxismo: un *marxismo hegelianizado* que conducía a un "cierre conceptual", y un *marxismo de la acción,* que adoptaba posturas más vinculadas a la circulación y reciclaje de la ideología marxista-leninista. Pero lo más importante en Fráncfort era concebir el marxismo como un instrumento útil para describir la sociedad y, en consecuencia, para *describir* la historia. Por eso es una "teoría crítica", en la que también podemos incluir a Walter Benjamin y a los jóvenes que se vincularon a este movimiento alterno a la universidad que fue la formación del Instituto de Investigación Social. Ahí se involucraron en el problema filosófico no resuelto o que fue cerrado en algún momento dentro de la dialéctica hegeliana, para luego abrirse al fenómeno de la historia y la historicidad. Es ahí donde me interesa este tipo de pensadores.

Horkheimer va a publicar su *Teoría tradicional y teoría crítica*, que agrupa una serie de ensayos sobre la historiografía alemana, en ese momento representada fundamentalmente por Dilthey y la psicología.[8] A la sazón se anhelaba traspasar una historiografía heredada del siglo XIX para emprender la reflexión sobre los fundamentos de las relaciones entre los tiempos pasado, presente y futuro. Asimismo, se interrogaba sobre una validez epistemológica determinada que fuese tan justificable y legítima como la de las ciencias naturales. Es decir, nos referimos a una noción de ciencia "estándar", normal, porque durante la primera mitad del siglo XX el patrón para medir la historia era el modelo de la ciencia natural. La aspiración de Dilthey consistió en homologar, por decirlo así, este tipo de trabajo intelectual que se enfoca en la comprensión y dilucidación de lo contrario de la naturaleza física que es lo humano, aunque dicha comprensión estaba imbuida de la psicología. Desde ese lugar se estaba tratando de fundar la historia como una ciencia empírica. De ahí que la teoría crítica de los filósofos de Fráncfort consistiera en cómo *despsicologizar* la comprensión de fenómenos que no se pueden circunscribir al análisis de individuos particulares.

En mi tesis doctoral "Historia y futuro" me puse a observar la concepción de la historia, es decir, los alcances y límites de la ac-

tividad historiográfica. Posteriormente me voy a acercar a Reinhart Koselleck, uno de los fundadores de la historia conceptual en un momento en que no era bien visto desde la tradición crítica de Fráncfort.[9] Había sido discípulo de Carl Schmitt y su visión pesimista de la Ilustración alemana era la opuesta a la teoría de la "esfera pública" de Jürgen Habermas.[10] Estaba posicionado en otro lugar al igual que Niklas Luhmann [1927-1998], sociólogo y gran teórico de la teoría de los sistemas sociales, quien además había estudiado con Talcott Parsons.[11] Sin embargo, la teoría de sistemas no tenía cabida en el lugar desde donde me interesaba la historia, es decir, desde la dialéctica hegeliana-marxista y no desde la teoría sistémica. Actualmente podemos leer las discusiones bien interesantes que me tocó escuchar entre Niklas Luhmann y Habermas. Me tocó escuchar lo que sería posteriormente el asunto del libro de Habermas *El discurso filosófico de la modernidad*, publicado en 1985. Lo expuso ante un gran auditorio. Habermas era el representante más insigne de lo que quedaba de la teoría crítica de Fráncfort de los años 1937-1960. Otro filósofo que también escuché fue Alfred Schmidt, discípulo de Adorno y Horkheimer. Schmidt había publicado textos muy importantes sobre el concepto de naturaleza en Marx y la tradición hegeliana-marxista de la historia. En Fráncfort encontré, finalmente, una gama muy amplia de reflexiones historiográficas.

LGMM y LC: Cuando regresa a México ¿cómo se reconecta con la tradición mexicana de la historia social?

GZ: Regreso portando todavía conmigo la dualidad, la esquizofrenia de la escisión entre teoría e historia. No era una cosa obvia en las instituciones. Esa reflexión es algo que se identifica con filosofía de la historia, pero no con la historia. En un contexto de severa crisis financiera en México regreso con esa carga y entro a trabajar en el Instituto Mora, allá por 1984, en un proyecto sobre la historia de Estados Unidos.[12] Entonces toda la cosa teórica queda en *stand by* porque no encuentra resonancia.

LGMM y LC: Ese proyecto fue una gran compilación de documentos.

GZ: Fue una recopilación de documentos y una síntesis de la historia de Estados Unidos, supuestamente. Ahí me encontré con el historiador estadounidense Howard Zinn, quien escribió un libro

muy importante que se llama *A People's History of the United States: 1492 to Present*.[13] Zinn plantea el siguiente problema: ¿cómo se puede escribir la historia de Estados Unidos desde "lo popular" o, para decirlo también en los términos de la época, "desde abajo"? Lo hace con un talante crítico, el cual es propio de la izquierda liberal situada en el ámbito estadounidense. Un poco debido a ello hicimos el intento de escribir una historia de Estados Unidos desde una perspectiva mexicana; pero lo que aparece, a fin de cuentas, es que esa supuesta perspectiva local en realidad no hace sino dejar ver una sintonía con una corriente crítica de la historiografía estadounidense, constituida por una serie de autores que utilizamos para inspirarnos en la elaboración de esas antologías y de esa síntesis histórica. Después, en 1985, me invitan a impartir un curso en la maestría de historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) sobre la teoría crítica de Fráncfort.[14] Con algunos estudiantes y otros colegas invitamos a algunos historiadores a que nos explicaran la manera como estaban trabajando. En ese ciclo va a participar Edmundo O'Gorman, a quien conocía porque había sido mi profesor en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Él nunca había pisado la ENAH.[15] Y realmente dio una conferencia memorable para una audiencia que no estaba acostumbrada a escucharlo. En 1985 apareció también la primera traducción al español de *La escritura de la historia*, de Michel de Certeau, promovida por el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana (UIA).[16] La lectura de Michel de Certeau me hizo ver que en su obra no había una separación entre la historia y la teoría. Era un historiador que estaba incluyendo en su práctica la pregunta acerca de qué sucede ahí y con base en qué esa actividad historiográfica tiene o no un determinado sentido. Hacía la reflexión en el interior del sujeto. A fines de la década de 1980 me invitan a incorporarme al Departamento de Historia de la UIA, en donde podré impulsar mis cursos de teoría de la historia.

LGMM y LC: ¿Podríamos pensar que la historia de la historiografía es también una reflexión, una indagación de los presupuestos con que se escribe sobre el pasado? De los presupuestos con que construimos lo liberal o lo conservador de la historia, lo moderno y lo antimoderno. Además, en 1993 usted fundó la revista Historia y Grafía *en la UIA. Esta publicación se ha convertido en uno de*

los espacios editoriales más importantes de la discusión historiográfica en México.

GZ: Ahí pasa todo, según entiendo el trabajo de la historia. El nombre de la revista *Historia y Grafía* se inspira en Michel de Certeau; éste advierte que la palabra historiografía esconde una antinomia, una paradoja que es casi un oxímoron; el término "historia" significa supuestamente la realidad, y la palabra "grafía" nos remite a la traza, a la escritura abstracta. Así pues, la historiografía ("historia y grafía") es un discurso que se separa de lo real, porque se fundamenta en el habla o en el lenguaje. Entonces el gran problema de la historia es ver cómo se dan las relaciones entre lenguaje y mundo. Ése es un problema filosófico, un problema teórico y un problema metahistórico. Desde este punto de vista, nos preguntamos cómo a través de la historia podemos establecer relaciones creíbles entre un discurso y lo real histórico. Además, si lo real histórico se halla atravesado por el tiempo, el discurso busca detenerlo, controlarlo: "de tal fecha a tal fecha"; separa el tiempo. Entonces, esa conjunción entre la historia y la grafía nos revela el problema en el que estamos metidos los historiadores en cuanto a la manera como referimos la realidad histórica, y no sólo mediante un tipo de *grafía* –la representación del pasado ya no se circunscribe, como en el XIX, a sólo discursos y escrituras–; en el siglo XX hay una diversidad de *grafías*. Se han multiplicado en la imagen, en el cine, vamos, en todas las formas en que la sociedad contemporánea establece relaciones con el pasado; es decir: se han complejizado en el nivel de la grafía. Por eso le pusimos *Historia y Grafía* a esa revista de la UIA. El problema de los historiadores es la historia misma. Y la solución o esclarecimiento de eso que es el objeto de estudio de los historiadores se relaciona con diversas formas de representación. Porque también son representaciones. Esa distinción entre historia y grafía permite observar que la escritura de la historia está inscrita en una paradoja que no podemos ignorar al momento de producir o entregar nuestra versión de algo que sucedió en el pasado.

LGMM y LC: ¿Puede haber una escritura de la historia sin teoría?

GZ: No la puede haber porque la paradoja mencionada nos exige resolver el problema de la distancia que hay entre discurso y realidad; una realidad atravesada por los tres tiempos: pasado,

presente y futuro. Simultáneamente, debemos tener en cuenta el problema del lugar social, es decir, el problema de lo que Michel de Certeau denomina como "lugar", o la referencia al espacio. La "historia de la historia" nos ayuda a entender la diversidad, diríamos, que entraña esa relación. Es decir, referida a lugares distintos, la relación entre discurso y realidad aparece atravesada por diferentes formas, por diferentes reglas. Y eso tiene que ver con la cosa epistemológica, la cual nos remite a lo que para una sociedad es creíble o no, a lo que para ella es o no es verdadero. En consecuencia, la relación entre verdad y falsedad ha ido variando a través del tiempo, y eso tiene que ver con aquello que las sociedades están dispuestas a aceptar como verdadero o como falso. Una historia de la historiografía permite ver las variaciones. Y desde ese momento la forma en que historizamos se nos vuelve contingente. Asimilar esto le resulta muy difícil a la institución histórica o historiográfica, que tiende a la estabilidad. Y es una dificultad bien explicable; cuando nos deja ver que la historia-ciencia pertenece sólo a un momento histórico, a partir de ciertas reglas extraídas de la metáfora de la observación de la naturaleza aplicadas al mundo social y que eran científicas en la medida en que nos remitían a leyes; y que esta concepción del acontecimiento se va a inscribir en la narración, en la forma de relatar y explicar el pasado durante los siglos XIX y XX, entonces la "historia de la historia" sí nos plantea problemas. Porque la historia-ciencia es una modalidad que pudo aparecer en un momento determinado para explicar la complejidad a partir de unas reglas, de una forma de observar. En consecuencia, la pregunta de si puede haber historia sin teoría se nos regresa a nosotros, situados ya en medio de esta nueva complejidad, de nuevas grafías, de una amplia pluralización de fuentes. Entonces viene la encrucijada, llega la crisis: la encrucijada de disponer de una respuesta adecuada, y la historia de la historia deja ver que estos problemas no son tan nuevos.[17] En otras palabras, hubo quienes los pensaron antes que nosotros y no forman parte del canon clásico de la historiografía; lo hicieron en un momento en que ya se avizoraba la aparición de esta sociedad de masas, la sociedad mediada por medios de comunicación. Tengo en mente a Walter Benjamin,[18] por ejemplo, o también pienso en Siegfried Kracauer, sociólogo, crítico cultural y teórico del cine asociado también a la Escuela

de Fráncfort que aterriza en el exilio en Nueva York. Kracauer se va a interesar en el problema de la historia precisamente por la relación entre historia y grafía.[19] Tampoco pertenece al "clan" de los historiadores y era, como Benjamin, un autor marginal, un *outsider*. Pero está interesado por la relación que existe entre la forma en que los historiadores cuentan la historia y las otras formas narrativas posibles de la historia, tomando en consideración la conformación de una nueva experiencia cultural, de una nueva experiencia de la temporalidad que tiene que ver con la aparición del cinematógrafo, de la cinemática. Porque él es un teórico del cine que escribió un libro muy importante *De Caligari a Hitler*, donde analiza cómo se proyectó el nacionalsocialismo en el cine alemán.[20] ¡Es interesantísimo! A partir de una teoría del cine, formula una teoría de la historia. Y llega a la conclusión de que la historia ni es ciencia ni es arte: es otra cosa, pero necesaria. Otros pensadores han realizado inscripciones en esa problemática, a la luz de la nueva complejidad cognitiva que trajo consigo el desarrollo de los medios de comunicación masiva.

LGMM y LC: ¿Esto guarda relación con las ideas de Niklas Luhmann, quien concibe el mundo a través de las formas de comunicación más que de la percepción?

GZ: Intentaré esclarecer esta pregunta porque la considero central: significa un parteaguas. Luhmann como sociólogo discute con el modelo de Max Weber. Luhmann establece un diálogo crítico –un diálogo que pasa por Talcott Parsons, quien es semiweberiano– para discutir la pregunta de cómo se produce el milagro de lo social. Para el estadounidense: ¡La sociedad es un milagro! No es evidente que los seres humanos vivamos en sociedad y no podamos estarnos arañando todo el tiempo. Luhmann tiene un talante conservador y pesimista, pero es tremendamente brillante. Su pensamiento significa la escisión entre dos tipos de historiadores.[21] Y es de nuevo una cuestión de presupuestos y de teoría. La comprensión de lo social desarrollada por Weber parte de una teoría de la acción intencional. Concibe actores que actúan siempre acordes con un fin, que están dotados de una cierta racionalidad en el sentido de que todos los actores calculamos beneficios y complicaciones en relación con ese fin. Como somos seres racionales, siempre tenderemos a tomar las mejores decisiones. Y tomar las mejores

decisiones implica que siempre actuamos de acuerdo con nuestra intencionalidad, y que los fines que perseguimos están dotados de una racionalidad en el sentido de cálculo racional: "lo que me beneficia". Entonces la explicación de lo social se funda en la observación de actores que tienen estas características, o que están conformados de esa manera. Se trata de una visión racionalista.

Estoy simplificando mucho; no soy experto en Weber, pero desde la óptica de Luhmann esta configuración de sujetos racionales resulta pobre a la hora de entender la complejidad inscrita en eso que llamamos sociedad. Porque él diría que "la sociedad no es el resultado de sumas y restas de individuos particulares". La sociedad entendida como una identidad, la sociedad en cuanto algo coherente e identificable, es un conjunto; en realidad la sociedad no se conforma, no se articula con base en una determinada contabilidad de sumas y restas. Hay otra vía, diría Luhmann, donde la realidad no tiene contenido, sino que es una construcción. Se conforma no a partir de la observación de actos individuales, conscientes o intencionales, sino a través de comunicaciones. Porque las comunicaciones, en sí mismas, son hechos sociales. Porque lo que viene a definir lo social es que por lo menos existan dos personas: yo y otro, para que haya sociedad. Porque estamos hablando de tradición sociológica; con Luhmann la sociología pudo disponer de una teoría de la comunicación que permite comprender que lo social no se configura sobre la base de acciones individuales sino a través de hechos comunicativos.[22] Y estos hechos comunicativos hacen que el sujeto psíquico tenga un lugar menos importante que el que la sociología weberiana le había otorgado; lo primero es una identificación de actores que luego pueden ser actores científicos, actores sociales o individuales. Así pues, frente a la configuración, frente a la intelección de lo social a través de formas de comunicación, el sujeto psíquico queda en la sombra.

Aquí ya entran las ciencias cognitivas, es decir, lo que en los terrenos de la neurociencia se observa como la conexión de las neuronas, la memoria, el recuerdo, y que no es tan transparente como el momento en que surge la figura del burgués como figura histórica. En ese sentido me sirvió el crítico literario suizo Jean Starobinski con su libro *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, que es en parte un estudio sobre la autobiografía de Rousseau

[1712-1778], *Las confesiones*, publicada póstumamente en 1782.[23] Starobinski reflexiona a partir de las “confesiones” del filósofo, naturalista y escritor Jean-Jacques Rousseau quien dotado sólo a partir de su conciencia, descubre la imposibilidad de dar cuenta con esa transparencia de lo que sucede en términos de percepción, en términos de relación con el mundo, en términos de formación de experiencia. Rousseau, en sus confesiones, va a ir cayendo en la cuenta de que hay una “imposibilidad óntica”, es decir, la imposibilidad de que lo que yo escribo o cuento sea expresión de lo que percibo; hay una distancia. Aquí ya se establece la diferencia entre percepción y comunicación, la comunicación como el medio para dar cuenta de lo que no tiene que ver en principio con percepciones, con sentimientos, con la mente. Por eso el término “historia de las mentalidades” terminó siendo inoperante. El mismo Georges Duby se daba cuenta de ese problema porque tiene un componente psicologizante. Volvemos de nuevo a la cuestión de que la psicología es la psicología y la sociología es la sociología.

LGMM y LC: ¿Cómo relaciona esto con la historia conceptual?

GZ: Es otro problema. Ya en la práctica específica de la historia conceptual, hay una discusión: la historia de conceptos no pretende hacer historia de las ideas; la historia conceptual es más bien una crítica a la historia de las ideas, la cual se puede confundir con la historia de las mentalidades de la “escuela francesa” de *Annales*. En el seno de la historiografía crecen paralelamente la historia de las mentalidades, la historia de las ideas representada por O’Gorman, y la historia “verdadera y dura” que practican los historiadores económicos. Éste es un poco el trasfondo de una discusión a la que la historia conceptual va a reaccionar tratando de mostrar cómo se interconectan lo “de adentro” y “lo de afuera”. A fin de cuentas, lo de adentro y lo de afuera son indisociables tanto en el momento de la observación histórica como en el momento de dar cuenta de las cosas. Que los hayamos separado tiene que ver con un artificio producto de las comunidades científicas. Entonces, alternativas como la historia conceptual y lo que sería después la historia cultural, que viene a sustituir a la historia de las mentalidades, intentan también conectar las representaciones con las prácticas, es decir, procuran mostrar cómo se establecen las relaciones entre lo de adentro y lo de afuera.

Frente a ese escenario ¿qué es lo que se tiene metodológicamente? Aquí aparece la historia de conceptos de la vertiente alemana. Creo que no fue completamente desarrollada por Koselleck, pero será enriquecida posteriormente por la historia cultural. Por lo menos, ya no es la misma historia de Koselleck sino una historia que ya ha tomado en cuenta algunos de los presupuestos de la historia cultural, precisamente para dejar ver una mayor complejidad con relación a los corpus documentales. Porque Koselleck y su grupo trabajaron básicamente con obras canónicas, para mostrar la variación de los sentidos de las palabras. A eso se aboca finalmente la historia conceptual a la Koselleck: a observar las transformaciones de los significados de las palabras utilizadas. Y el corpus documental son los grandes pensadores: Kant, Hegel, Herder... Desde una historia social, ahí se ve el problema: ¿qué tan representativo es eso que nos están montando en relación con la historia política? Porque al final todo va a ser una historia política y social, comenzando con la observación y el uso de las palabras. Desde la historia cultural eso se complejiza cuando se plantean estas distinciones, por ejemplo entre alta cultura y cultura popular o baja cultura. Cultura popular y cultura de las élites… a fin de cuentas, desde la historia cultural tales fronteras terminan siendo cuestionadas. Frente a esa situación se abre el corpus documental y aparece entonces la prensa, especialmente en el siglo XIX, la cual tampoco es popular. A esto aspiraría la historia conceptual: a mostrar la transformación mental no sólo en el nivel de la representación sino además en el nivel de las prácticas sociales, de los hábitos y las costumbres. Entonces es la historia del uso de las palabras, de los conceptos, el cual pasa por el filtro de los medios de comunicación, es decir, de las mediaciones establecidas socialmente y que hacen que interactúen dos sujetos. Ahora bien, en un sentido más amplio es cada vez más remoto pensar todo en términos de interacciones sociales, de actores, porque el medio va adquiriendo una amplitud tal, que gobierna ya en su funcionamiento las formas de interacción. Quiero decir que ya no son formas de interacción de sujetos psíquicos, físicos, sino que éstos se encuentran mediados. Mediados por las reglas que el mismo medio de comunicación establece y que hacen que los sujetos hablen de una manera y no de otra. Los medios son marcos sociales que dictan cómo hablar, qué decir y qué no. Por eso no son meras

representaciones en el sentido psicológico, sino representaciones que tienen que ver con la forma en que una sociedad se organiza para establecer sus acuerdos y sus desacuerdos. Porque uno de los principios de la comunicación, para Luhmann, es el hecho más improbable: el contacto comunicativo. Éste es el gran misterio; es decir, tomando en cuenta que el contacto comunicativo entre dos es por demás improbable, la gran pregunta es: ¿cómo le hace una sociedad para asegurar que de esa improbabilidad surjan las probabilidades? Las probabilidades en el sentido de los acuerdos, de que se diga "sí" y no se diga "no". Entonces entra ese otro componente de la sociedad que no tiene que ver solamente con la manera como nos representamos el mundo, sino que sobre todo tiene que ver con los dispositivos que una sociedad va estructurando para que eso, lo improbable, se realice.

Ahí aparecen los rituales y una serie de aspectos que no tienen que ver exclusivamente con lo conceptual, con la historia de los conceptos, y que se acercan mucho más a todo lo que la historia cultural ha venido desarrollando en lo relativo a la identificación de los lugares. Creo que aquí está lo fundamental; lo que se comunica, eso que pasa a través de medios como la prensa y la televisión…, en fin, todo eso que hace que los medios establezcan identificaciones y acuerdos, más que desacuerdos, y que tiene que ver con los lugares, no se produce en el vacío, es decir, no ocurre en el nivel de la improbable comunicación "mente con mente", sino que pasa a través de situaciones previas que tienen que ver con las tradiciones, los ritos, las repeticiones, la recursividad, o sea con todo aquello que se repite una y otra vez pero que remite a lugares. Lugares que pueden ser extraños para los forasteros pero que están estrechamente relacionados con las culturas, con las formas de la cultura. Cultura y comunicación van en ese sentido de la mano. En la teoría de Luhmann hay esa distinción entre medio y forma. Una distinción fundamental, en el sentido de que no hay una relación instrumentalista con lo que hace posible la comunicación. Una forma cultural es más que un instrumento, sí, es el medio transformado en forma, porque es la forma lo que da sentido o no da sentido, digamos; y es desde el sentido que uno entiende la formación de las instituciones. Eso que llamamos organizaciones sociales, instituciones, tiene que ver con las formas de comunicación, y éstas varían continuamente. En la moderni-

dad esas formas tienden a diferenciarse crecientemente y a convertirse en sistemas. Por eso lo político es una forma, lo económico otra; y también lo cultural o lo religioso constituyen otras formas; de ahí que el mundo moderno nos enfrente a un escenario global ajeno a ese principio de identificación de una racionalidad que piensa y que actúa. Dicho escenario es múltiple, de modo que el sujeto empírico se mueve *polivalentemente* en diferentes escenarios simultáneos. La academia, las universidades, son un escenario en medio de otros, y así sucesivamente. Eso es lo propio de la complejidad generada por el mundo moderno, es decir, por *la modernidad;* esto sería impensable en las sociedades premodernas.

LGMM y LC: ¿Qué se estudia con la historia conceptual: el momento cuando se concibe o el momento cuando realmente se difunde y se comparte de manera más amplia en una sociedad?

GZ: En una concepción de la sociedad fundada en una teoría de la comunicación, intervienen también la cuestión del tiempo y la producción del sentido, y eso es lo interesante para la historia. Por eso a la historia conceptual la denominamos también *semántica histórica*. Semántica porque tiene que ver con la transformación de los sentidos atravesados por el tiempo. Entonces el ejercicio que se realiza y la validez que pueda tener son aprovechables heurísticamente, metodológicamente, ya que sirven para observar un determinado periodo de transición. Me refiero a periodos de tránsito entre dos momentos: entre un antes y un después, como lo fue el que abarca de 1750 a 1850. Porque sin esa condición no tiene sentido estar produciendo semánticas y/o diccionarios. La historia conceptual tiene que ver con la posibilidad de iluminar, como en un laboratorio, las razones por las que algo dejó de funcionar y se transformó en otra cosa; y también con los recursos que esa sociedad jaló, comunicativamente, para dar cuenta de esas nuevas situaciones. La historia conceptual sirve para esclarecer los momentos de transición.[24] Por eso la observación está situada en ese tránsito del antiguo régimen monárquico al republicano. Ésa es la función heurística. Ahora bien, estoy convencido de que esto lleva dentro de sí una teoría de la historia. En realidad Koselleck, como historiador, absorbe esta forma de pensar la historia, que viene de la historia de la filosofía alemana. Entonces la transporta, él traslada una cierta teoría de

la historia a la historia social y es desde ahí que él está pensando y trabajando como historiador. Ese procedimiento lo acerca a Michel de Certeau porque plantea una teoría propiamente histórica. Una teoría que no es un préstamo de la filosofía, sino una teoría que emerge desde la misma práctica de la historia.[25] Eso es lo relevante para mi manera de ver, porque Koselleck es alguien que logra conjuntar estas dos dimensiones que tradicionalmente han venido operando en forma paralela. Ésa es la gran apuesta de la historia conceptual: elaborar una teoría de la historia a través de esta heurística.

LGMM y LC: ¿Qué cambia la óptica de un historiador que se aleja del tema de la conciencia para acercarse al tema de la comunicación? ¿En qué modificaría la manera de trabajar las fuentes?

GZ: Tiene implicaciones metodológicas fuertes que resultan difíciles de explicar así nomás. Lo haré en términos muy generales, quizá a partir de algún ejemplo que utilizo como historiador, no como filósofo. En lo relativo a esto, a O'Gorman nunca le quisieron hacer caso. De él se decía: "Allá, él es el teórico, y acá estamos los historiadores".[26] Por ejemplo, en mis cursos utilizo textos de filósofos. En algún momento hago leer a mis alumnos algún artículo o capítulo de Kant y les digo que hay que perderle el miedo. Y la mejor manera de perderlo es leer a estos "gigantes" de la filosofía como si fuesen textos históricos. Textos que pertenecen a la historia y cuya gran riqueza puede revelarnos no tanto lo que estaba pensando Kant como la forma en que, desde su *lugar situado,* nos está revelando su mundo. Entonces la relación con ese texto adquiere otra dimensión, primeramente de *ligereza*. El texto canónico de un filósofo se aligera por definición cuando se le sitúa como expresión de un momento histórico. Y cuando nos deja ver como lectores ya situados en este otro lado, el lado del presente, de qué manera el mismo Kant funciona como historiador. Cuando Kant se hace la pregunta por los orígenes de la humanidad, al final también lo hace por los orígenes de lo social: cuándo, cómo y con base en qué podemos decir que aparece la humanidad en el sentido genérico, es decir, como unidad de especie. Y entonces lo interesante es ver cómo lee y cómo utiliza Kant el texto bíblico llamado *Génesis*. Dentro de la tradición protestante establece ya una relación que no era común: convierte un texto que

cumple funciones de revelación, diríamos, en un texto histórico. Eso que parece tan complicado porque tiene que ver con la filosofía, es sumamente interesante porque de alguna manera uno puede ver que Kant lee el *Génesis* en el contexto de la Ilustración. La conversión del texto bíblico en un texto histórico es ya un gesto desacralizador, secularizador. Kant escudriña ese tejido, esa comunicación, en busca de lo que quiere encontrar: cómo hemos llegado a ser lo que somos. Escudriña el *Génesis* como historiador, porque trata de evitar todo tipo de especulación o conjetura recuperando datos que nos parezcan creíbles, confiables. Es una lectura que discrimina lo verdadero de lo falso, que distingue entre lo que todavía hay de histórico en ese texto y lo que puede tener que ver con lo mítico y lo improbable. Ahí ya vemos a Kant pensando la historia conforme a la tradición que va a aparecer desde el siglo XVII: de manera muy firme y abierta, discriminando lo mítico de lo histórico, la fábula de lo real. Esto nos muestra ya cómo se abren dos géneros: Kant separa lo que tiene que ver con lo literario, con la ficción, y lo que tiene que ver con lo histórico. Esto corresponde a los siglos XVII y XVIII; pienso en Fontenelle, y también en el campo de los jesuitas, en todo el trabajo de depuración de la hagiografía que realizaron como consecuencia de la crisis de la reforma religiosa.[27] Es decir, a la sazón fueron varios los factores que concurrieron en el desarrollo de la crítica de fuentes, de la crítica textual, cuyo propósito era discriminar los textos verdaderos de los falsos; lo que estaba en juego eran las dinastías del momento, era la credibilidad política. Sobre este proceso se va a montar después la historiografía científica como un presupuesto básico para escribir una historia no fabulada. Ver a Kant procediendo ya conforme a esas reglas, es muy interesante; es otra manera de leer a los filósofos: como documentos históricos, porque todo se transforma en documento histórico; todo escrito, todo indicio, toda huella contiene en potencia esa posibilidad desde la perspectiva de la historia, que no es la del filósofo, porque el filósofo establecerá otra relación con ese texto de Kant; sus preguntas son de otra naturaleza, más orientadas al establecimiento del canon verdadero de Kant, de lo que *realmente* estaba pensando. Así se la viven los filósofos: enfrascados en esas disputas. Y lo mismo pasa en el campo de la literatura cuando se dice: "A ver, García Márquez…". Interpretación tras interpretación… y así se

justifica el oficio de crítico literario en el campo de las humanidades; es decir, los filósofos y los críticos literarios se dedican a hacer supuestamente la lectura correcta, o más correcta en relación con la anterior; es por eso que para el historiador se ha vuelto complicado establecer los límites de los significados, o el sentido que tiene la multiplicación de interpretaciones.[28] Frente a esa situación –ya situados en el presente, donde hacemos lo que hacemos– quiero referirme a los límites del significado en relación con la obra *Producción de presencia*, de Hans Ulrich Gumbrecht; este trabajo ha abierto una forma de comprensión o de relación con el pasado que es una alternativa a la hermenéutica textual, por cuanto ésta, a despecho de su pretensión de establecer la lectura correcta de los documentos del pasado, no tiene fin; y no lo tiene porque responde a algo en permanente cambio.[29] Los historiadores nunca llegarán a ponerse completamente de acuerdo, no en cuanto a los hechos –los hechos son los hechos, ése no es el punto– sino en las atribuciones de sentido, en las interpretaciones, en la manera como se lee y se sitúa ese hecho dentro de un relato; es ahí donde parece no tener límite el asunto. Porque vendrá algún otro historiador y dirá: "Lo que en realidad sucedió fue tal cosa"; y tiempo después, con otros archivos, o pasado el tiempo y en otro contexto, en otro presente, esa interpretación se habrá vuelto obsoleta. Algunos historiadores piensan que la duración de las verdades históricas no pasa de los 20 años. O este lapso se va reduciendo cada vez más porque han ido proliferando, se han ido multiplicando los hacedores de historia.

Esta situación movió a Gumbrecht y a otros pensadores a preguntarse: "¿Qué alternativas se nos abren a futuro?" Es por eso que él, renunciando de alguna manera a la hermenéutica tradicional, busca establecer otra relación con las fuentes del pasado; una relación que no pase por el tamiz de la interpretación sino que se fundamente en el descubrimiento de lo que el pasado contiene en sí mismo; es esto lo que nos permite establecer contacto con el pasado.

LGMM y LC: ¿Lo que él llama "las producciones de presencia quasi *no-hermenéuticas"?*

GZ: Nosotros estaríamos situados en la hermenéutica. Es decir, lo que nosotros hacemos es producir sentidos, fabricarle sentido a cosas que han dejado de tenerlo. El pasado, como es irreversible

y ya sucedió, ha dejado de tener sentido para el presente; ya no sirve gran cosa para orientarnos en el presente. Ésta es la crisis de la historia "maestra de vida". Pero seguimos en esa dinámica de tratar de hallarle un sentido a lo que no lo tiene. Eso enmarcado en una discusión historiográfica. Por ejemplo, les puedo decir que eso de estudiar a los jesuitas como precursores de la Independencia es un mito, pero es un mito moderno. Es un mito que se fabricó en el siglo XIX aunque no tiene relación directa con la lógica de las acciones cuando éstas sucedieron; sólo tiene que ver con la manera como los jesuitas las interpretaron al regresar después de su expulsión en 1767. Esto lo he trabajado porque me interesa resituarlos como historiador.[30] Resituar aquello que la historiografía moderna nos ha inventado. En ese sentido intentamos deconstruirla, mostrar que no tiene bases, que es una invención posterior a los hechos que sucedieron. Desde la crítica de ese mito que tiene que ver con el criollismo y toda esa cuestión de la nación, tratamos de comprender lo que sucedió (que es un poco también lo que intentaron de Certeau y O'Gorman), porque antes que enjuiciar lo que procura la historia es entender el pasado. Sumergirse en él.

Retomando el ejemplo del regreso de los jesuitas a México, en el siglo XIX, observo los dilemas que van a tener que enfrentar y resolver como actores sociales. Aquí es necesario tomar en cuenta la memoria como arsenal cultural más que como un almacén: una memoria activa relacionada con la manera como ellos, los jesuitas, se recuerdan históricamente. Ahí entra la historicidad, en la observación que procura entender la lógica de esa acción –el retorno– que remite al pasado; pero es una memoria que no les pertenece solamente a ellos sino también a la sociedad; es decir: es una memoria que los trasciende, porque habrá otros sectores que los recordarán de otra manera, la cual no será necesariamente pro jesuita sino antijesuita. Los jesuitas regresan a un campo minado por el pasado recordado, es decir, por la forma en que se recuerda su presencia anterior. Ahora bien, esa memoria puede ser positiva o negativa, dependiendo de cómo sean percibidos entre 1814-1815, cuando la orden jesuita fue restaurada en Nueva España. ¿Cómo serán percibidos con base en una memoria comunicada? Por eso no son percepciones individuales, son percepciones que han traspasado el umbral de las conciencias individuales y se han incrustado como una determinada memoria; como lo que

"se dice que se ha dicho" que los jesuitas "fueron en el pasado". Eso está presente en escritos, en comunicaciones, pero no en las conciencias. En realidad son memorias comunicadas, vinculadas con comunicaciones previas donde algunas atacan y otras defienden. Se genera el campo binario de los "pro" y los "anti". Esto es interesante. Y también lo es ver cómo ellos, desde su lógica, van buscando su reconocimiento, pero en un momento que es igualmente de encrucijada: quien los reconoce es Fernando VII en 1814, pero luego este mismo monarca, en 1820, queda sujeto al parlamento, a las cámaras de diputados que los desconocen. Se han puesto límites al poder supuestamente absolutista del gobernante en turno, que fue el que los reconoció. Los jesuitas se van a enfrentar a un problema, porque "quien estaba y nos reconoció ha dejado de estar. ¿Cómo le hacemos para que nos reconozcan de nuevo no estando ya el que nos reconoció?" El asunto se convierte en un problema político, en un problema de relación con el poder. Es muy interesante, pero aquí entra en juego la lectura de las fuentes, la manera como se leen las fuentes considerando las representaciones previas que forman parte de nuestra entrada en la lectura de ese incidente, de ese suceso que tiene que ver con la restauración monárquica.

Aquí entra el doble juego: el de la historiografía, que no puede ser situada en un lugar neutro sino que cumple un papel en mi relación con las fuentes, y el de aquello que Alfonso Mendiola ha llamado "el giro historiográfico", para indicar que las fuentes con las que se trabaja no son percepciones o expresiones directas de la conciencia de un individuo, sino que son comunicaciones reguladas socialmente.[31] No son datos crudos inmediatos, son datos mediados, producidos. Y la producción tiene que ver con reglas que han sido establecidas para hablar y escribir de esa manera. Eso en sí representa un problema, porque si no nos dicen la cosa tal y como sucedió, ¿cómo podemos acceder a eso que estoy buscando –el sentido de los hechos– si todo pasa a través de esa forma mediada de comunicación? Todo ello puede estar constituido por los textos jurídicos, el juez en un tribunal, en fin, por las diferentes clases de fuentes con las que se puede trabajar. Todo eso que nosotros encontramos y a lo que accedemos, el sentido de eso pasa a través de la identificación de aquello que organiza su sentido. De manera que no tenemos un actante, en primera persona. Es

un sujeto mediado el que habla. Hay una *mediación*. El problema es hasta dónde o cómo pasar por la mediación para acercarnos a aquello que hemos estado buscando: la verdad del hecho sucedido. ¿Eso es posible o no? Ahí es donde aparecen experimentos como los de Gumbrecht, quien nos dice: "Hay una imposibilidad de la historia precisamente por la forma en que las comunicaciones se realizan, que hace imposible llegar al mundo íntimo, a ese mundo de la percepción, de querer saber realmente cómo pensaba el sujeto". Y por eso nos conformamos con aproximaciones que tienen una inteligibilidad en la medida en que entendemos el medio donde se produce el sentido, la forma o el documento a la cual pertenece. Es de una mayor complejidad en relación con el archivo. Y dados sus límites, buscamos formas alternativas, si es que las hay, para entonces reflejar en un escrito una cierta tangibilidad donde no hay interpretación. Ése es el texto de Gumbrecht llamado *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*.[32] Es un experimento radical, y van apareciendo en el mercado editorial cada vez más producciones historiográficas que apuntan en esa dirección.

LGMM y LC: *Para continuar con la historiografía mexicana, ¿cómo entendería usted ahora esa frontera porosa entre lo liberal y lo conservador en la historia mexicana del siglo* XIX*? ¿Puede seguir explicando algo o ya no?*

GZ: En cierto sentido esa fórmula binaria también describe. La cuestión es la forma desde dónde se puede situar ideológicamente a Lucas Alamán [1792-1853], por ejemplo. Él funda el Partido Conservador, que se distingue del Partido Liberal por pensar de una manera distinta con relación a la economía y a todo el conjunto. No podemos prescindir de las etiquetas en la medida en que los mismos actores se presentan de esa manera en el escenario. Pero más allá o dentro de esa distinción, creo que en eso tiene algo que ver la sociología de Bourdieu. Es decir, la generación de un campo, de una estructura –en este caso política–, presupone la relación entre "amigo" y "enemigo". Siempre presupone que uno no es igual al otro, y es a partir de esa diferencia entre "liberales y conservadores", "indigenistas e hispanistas", que se genera un campo. Aquí el objeto de estudio no es la franja entre liberal y conservador, sino cómo dentro de una sociedad se van formali-

zando espacios que configuran determinados sentidos.[33] Sentidos que no dependen necesaria y exclusivamente de la distinción entre liberal y conservador. Tendrían que ver, en todo caso, con una determinada explicación sobre cómo se configura lo social. Pienso que estas denominaciones, desde ese lugar, no pueden ser reductibles, o no pueden permanecer aisladas: los liberales por un lado y los conservadores por el otro. Es decir, la conformación del campo político en México sólo se explica porque hay unos y porque hay otros. No es porque los liberales triunfaron y vencieron en 1867; la otra parte continúa, nunca desaparece. Y los liberales mismos se siguen transformando en un campo de relación. De esa manera podemos historizar y observar esas variaciones. La variación del campo no es otra cosa que una relación: una relación social. El objeto de estudio de lo político, de lo social, es la configuración y la evolución del campo. En ese sentido parecería que esas categorías –liberal y conservador– son insuficientes por sí mismas para explicar la conformación del campo intelectual, del campo político, del campo social. Ya estamos en otra dimensión, de nuevo metateórica, no sólo descriptiva.

Para entrar un poco más en la historiografía, en la historia de la historia, me pregunto: ¿cómo situaría ese legado historiográfico del siglo XIX que se divide entre una historiografía liberal y una historiografía conservadora? Lo haría a partir de que suponen teorías de la historia diferentes. Así es como explicaría la diferencia que existe entre un personaje como Alamán y otro como José María Luis Mora [1794-1850], el gran representante de la historiografía liberal de la primera mitad del siglo XIX. Si uno examina la forma y el contenido de sus historias, va a encontrar que difieren cuando hablan de lo mismo. Y la pregunta es: ¿por qué difieren, en qué radica la diferencia? Los liberales son más optimistas. Optimistas normativistas, más kantianos: “Las cosas tienen que ser así y si no, mal de ustedes, pero no nuestro, que poseemos la verdad” y el sentido de las cosas como deben ser. Eso son José María Luis Mora y los liberales, que incluyen en cierto modo una perspectiva dogmática que ellos fundamentan en una noción de ciencia. Ciencia en el sentido de que poseen un saber previo desde el cual supuestamente ellos conocen las leyes de la historia: las reglas de la evolución histórica. Desde esa perspectiva, se presupone que hay unas leyes similares a las que

se observan en el funcionamiento del universo de la naturaleza, leyes que también son distinguibles, observables, en el tejido de la sociedad. Y esas leyes, en cuanto tales, son incuestionables, irrefutables. Esto uno lo encuentra en los liberales, en la manera como ellos estructuran sus relatos históricos, donde está siempre esa referencia a la existencia de leyes. Del lado de los conservadores hay un talante mucho más pesimista. Más melancólico. Porque lo que enfatiza Alamán es la dificultad que tiene una sociedad para transformar sus hábitos, sus costumbres; es decir: una sociedad como la mexicana, nueva, pero que está llena de atavismos, que está llena de prácticas y costumbres ancestrales. O tal vez no ancestrales, pero sí relacionadas con nuestros padres y con nuestros abuelos… Hablamos del peso de la tradición. Y entonces Alamán plantea eso. Es decir, "no podemos nosotros proyectar el futuro en donde unos y otros están de acuerdo". El futuro aparece cuando visualizamos el objetivo, "hacia dónde tendemos", y en ese horizonte, liberales y conservadores están en sintonía: son progresistas. En ese sentido, los conservadores son liberales. No son de la vieja guardia, monárquicos. Ya están enlazados con la dinámica propia de ese tiempo histórico. "Pero cuidado", dice Alamán, "tenemos que poner más atención a lo que connotan esta serie de hábitos que se han ido conformando con el tiempo". Y ahí entonces emerge una discusión interesante: ¿qué hacer con la otra visión? ¿Qué hacer con la tradición? Lo que sería sinónimo del conservadurismo: "así han sido las cosas y así tienen que ser". ¿Qué haces con la tradición en un periodo en donde de lo que se trata es de cubrir las etapas para llegar al futuro deseado? Ese aspecto el liberalismo lo pasa por alto. Y por eso el discurso histórico sobre el cual establecen la idea de "justicia" –porque la historia aparece aquí como tribunal de justicia– es el lugar donde van a discriminar quiénes son los precursores, con qué personajes se identifican y con qué personajes no: "Aquellos que supuestamente sentimos más afines a nuestra causa de la nación progresista, los retomaremos y los convertiremos en nuestros héroes". Es la creación del panteón de los hombres ilustres –el panteón de los liberales–, donde los conservadores no tienen cabida. La formación de ese "archivo", porque a fin de cuentas eso del panteón es la conformación de un archivo de la memoria donde no cabe el bando vencido; por eso son "amigo-enemigo", "vencedor-vencido". En este caso, la cues-

tión política se resolvió militarmente; no se resolvió en las cámaras parlamentarias. Ya Weber teorizará, a principios del siglo XX, sobre esa situación: la guerra es lo que divide. En tiempos de paz los individuos se ponen de acuerdo de manera pacífica; cuando eso ya no se realiza, la guerra es la solución. En ese contexto, los triunfadores, militarmente, son los liberales. Entonces, desde el triunfo militar establecen las reglas relativas al archivo, al archivo de la memoria, de lo que se debe recordar.[34] Es una acción violenta. Ahí es donde encajan las reflexiones de Jacques Derrida sobre el "mal de archivo": la formación de archivo tiene sangre.[35] Está respaldada por un acto de violencia. En ese sentido, el triunfo militar de los liberales en la Guerra de Reforma [1858-1861] les da el poder para establecer qué será consignado y qué será dejado en la sombra, en este caso el partido de los conservadores. Son los apestados de la historia. Así se asienta una tradición que no solamente tiene que ver con la escritura de la historia, con la manera como Alamán o Mora habían escrito sus historias, tanto dentro de la revolución de Independencia como sobre la situación de la historia posterior a ese momento; también tiene que ver con el establecimiento de ese periodo de la Reforma que marcará y sellará, en el futuro de México, la historia deseable y la historia indeseable. Así pues, lo que heredamos en el siglo XX son esas dos ofertas: la historia de los liberales y la historia de los conservadores.

LGMM y LC: Su postura apunta a una pluralidad de grafías. Y en esas grafías, como usted lo ha comentado, normalmente se habla de los Annales *franceses, de la historiografía alemana, la inglesa, la estadounidense o la mexicana. Esas historiografías se siguen cruzando con las tradiciones nacionales, de alguna forma, pero al mismo tiempo su postura estaría apuntando a un nivel donde sí es posible una epistemología propia del conocimiento historiográfico que estaría por encima de estas escuelas nacionales. ¿O no es posible eso? ¿Siempre habrá un cruce en esa mediación cultural y lo que se produce como una historia propiamente histórica? ¿Cómo quedaría la historiografía mexicana ante esas grafías?*

GZ: La versión posnacional es, en principio, la que superaría la versión reformista, que redujo la complejidad de la observación de lo social a la observación de acciones personales y de autores individuales, lo cual es en el fondo una interpretación liberal de

la historia. Hay que abandonar esa lectura –porque implica un reduccionismo– para dar cuenta de lo social. Y esto porque la idea de libertad individual es el código que regula el funcionamiento de la historiografía profesional, institucionalizada. Dado que no se puede reducir lo social a esta clase de observación, porque toda libertad individual establece sin ataduras institucionales, el enunciado: "Yo pienso por mí mismo". Aquí Octavio Paz es ejemplar, por cuanto él se considera "por encima" y piensa que desde su individualidad es capaz de establecer veredictos y explicaciones. Ése es el modelo kantiano: "Atrévete a pensar por ti mismo".[36] Este modelo liberal, de alguna manera, es una proyección de la Ilustración, de este tipo de sujetos. Ello no implica rechazar el pensamiento liberal, sino la sustanciación que se ha hecho de esa concepción liberal del oficio, y, sobre todo, los énfasis en una teoría inmanente de la acción social centrada en individuos y colectividades, que es la historia política del siglo XIX.

De ahí viene la apertura de la sociología, comenzando por Max Weber pero que también encontraremos en Fernand Braudel, o en Rafael Altamira para nuestra tradición hispanoamericana.[37] Estos historiadores también propusieron la apertura para explicar lo social sin reducirlo a lo político, o a las grandes personalidades, sino incluyendo a las masas y acudiendo a otros recursos metodológicos que no tienen que ver sólo con expresiones de individuos. En ese sentido se complejiza, desde Marc Bloch, el carácter de las fuentes, porque toda la historia tiene significación. Ahí encontramos una respuesta en esta dirección. Pero el punto es que esta sociología histórica, centrada en la psicología de individuos o en las masas, resulta insuficiente para explicar la transformación de la sociedad entendida, como decía antes, no como suma de las partes sino como una relación social estructurada por el principio de la doble contingencia. Éste es el principio, es decir, aquella noción lógica que indica que lo actual, y por tanto lo posible, puede ser de otra manera. O una situación donde lo uno y lo otro, es decir, el uno y el otro, alter y ego, dependen de que exista una selección diferente a la hora de observar, en la medida en que uno está siendo observado por el otro. Ésta es, a fin de cuentas, la dialéctica del amo y el esclavo desarrollada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.[38] Es decir, cuando observo estoy siendo observado por otro, de manera que no hay en ese sentido

un sujeto que lo tenga todo armado, y viceversa: el que observa a su vez está siendo observado. En esto se traduce el principio de la doble contingencia, el cual implica el fin del eurocentrismo. Sí, quiero decir que es una reflexión que surge en Europa, en un momento de revisión de los modelos y de crisis de los paradigmas: el otro, la parte no europea, no es un ente pasivo sino activo en la manera como se conforman las relaciones entre un lado y el otro. Entonces ambos lados están sujetos a ese principio de relatividad; como los subalternistas dicen: puede haber hegemonía, pero sin dominación.[39] Dominación implicaría que una de las dos partes es la que establece la norma y domina. Cierto, puede haber hegemonía, puede haber predominancia, pero no una dominación completa porque siempre cabe que las cosas sean pensadas de otra manera por quien recibe el mensaje. Por ejemplo, la identidad de Europa se construyó a partir de las diferencias con otras culturas. Esto significa que bajo toda identidad nacional subyace una diferencia hacia adentro, hacia lo que constituye la nación, y hacia lo que está afuera de la nación, incluidos los dialectos y las lenguas extranjeras. De modo que, *sensu stricto*, bajo toda historia nacional subyace una historia no nacional. Éste es el punto. Ésta sería la perspectiva posnacional, más allá del nacionalismo: tras la identidad subyace una identidad no nacional.

LGMM y LC: ¿Sería otra memoria?

GZ: Sí, claro. Es lo que hace que aparezcan contramemorias. Pero tiene que ver con esta situación de lo nacional, y ésa es la parte que no ha sido observada en la historiografía de corte nacionalista, y que vuelve a estar presente en este periodo de la globalización, de la reconfiguración de las fronteras, de las naciones. Todo discurso nacional esconde en su interior la ficción histórica de un proceso autónomo independiente; pero éste es sólo eso: una ficción. Recurriendo de nuevo a los críticos de Fráncfort, ahí está lo que alguna vez planteó Adorno y que puede tener alguna relación con "lo mexicano", con nosotros, que trabajamos desde México. Dijo que la historia es más mítica ahí donde más histórica es; ahí donde es más visionaria, es más mítica. Es una paradoja. Frente a esa situación de juego forzado por parte de la historia, en el sentido de la desaparición del mito y de lucha contra la fábula, parece ser que es una derrota, porque una victoria no es.

Porque el mito aparece en el interior de aquello que quiso desvincularse de lo histórico. Está enclavado en la misma estructura y funcionamiento de la memoria construida en nuestra época, en ese entresijo entre historia y mito. Este reconocimiento nos lleva como historiadores a tener que hacernos preguntas sobre cómo nos situamos. ¿Qué es lo que se puede alumbrar y puede funcionar con la historia?

LGMM y LC: ¿Es una cuestión de mediatización?

GZ: Es un problema, sí, social y político, que tiene que ver con lo que está más allá de esto que realizamos o tratamos de realizar bien: la lectura adecuada, el manejo adecuado, la organización de archivos… va más allá de eso. De nuevo aparecen dos salidas. Eso es lo afortunado, que la teoría de la comunicación, en su esfuerzo por entender lo social, también funciona en términos binarios. Porque una sociedad que sólo genera complejidad atenta contra su propia supervivencia. De manera que siempre tiene que estar buscando reducir la complejidad a un sistema binario: no hay más que "sí" o "no". Entre una respuesta y otra, los historiadores decimos: "Me doy cuenta de que mi quehacer no va a cambiar el mito de la historia nacional; y la razón que tengo es que la nación está en peligro, la identidad nacional peligra". Y la segunda opción es: "¿Realmente te crees que se ha construido una identidad tan sólida?" No hay una identidad nacional perfecta. Le subyacen otras formas, otras identidades sociales que no pasan a través del tamiz del discurso histórico. Entonces no hay peligro: sólo se trata de entender la lógica donde se inscribe este tipo de discurso fabricado por los historiadores; de entender la imposibilidad estructural de conformar una supuesta conciencia histórica plena. Ésta es porosa. Está sujeta a desviaciones, a variaciones. Ello se ha puesto cada vez más en evidencia. De esto se lamentaba el escritor Carlos Monsiváis [1938-2010] que decía, por ejemplo: "Es que a los jóvenes ya no les interesa la historia, ya no sienten interés por los museos… ya no hay devoción". ¿Qué pasa con las nuevas generaciones? "No son como las nuestras…" Ése es el lamento. Pero el problema es entender la lógica de la historia en una sociedad con el grado de complejidad que llamamos modernidad, es decir, en nuestra sociedad moderna. Y ahí veo que tenemos problemas similares a los de Europa, o a los de

China. En cada lugar se van resolviendo de diferente manera las disyunciones, estos dilemas binarios del "sí/no", estas posibilidades. En algunos lugares se cierran…, entonces se vuelve patético.

LGMM y LC: ¿Para usted qué es una crisis historiográfica en el tiempo moderno, en especial de la historiografía mexicana?

GZ: Consiste en pensar que las expectativas que se tienen sobre la historia nunca acaban de cumplirse. Y eso genera desánimo, desinterés, alejamiento. Ésa sería una manera de expresarlo; es decir: lo que se pensaba que la historia era en términos cognitivos, en términos de producción de saber, al final resulta insatisfactorio. Eso genera crisis. Estoy ante una situación que es problemática, y una vez hecho el diagnóstico de que hay un problema, nos asalta la pregunta: ¿cómo se puede salir de la crisis? Hablar de crisis tiene el efecto de hacer pensar cómo el enfermo, en este caso la historia, puede sanar. Es decir, sabemos que la noción de crisis está tomada del lenguaje médico y que comienza a aplicarse a finales del siglo XVIII para aludir a la crisis que se va a vivir en ese momento. Fue para resolverla que Kant escribió la *Crítica de la razón pura*, la crítica del juicio. Ahí Koselleck es importante. En un libro anterior al de la historia conceptual, Koselleck emplea las nociones de crítica y crisis para examinar ese periodo de tránsito.[40] ¿Cómo lo heredamos? Dicho periodo es parte de la herencia relacionada con el surgimiento de la modernidad. El colapso del Antiguo Régimen y el surgimiento de uno nuevo en donde aparece el uso de estos dos términos tomados de la práctica médica para iluminar lo social: "La sociedad está enferma, la sociedad es decadente, la monarquía también ¿cómo la curamos?" La curamos haciendo uso de nuestro juicio, de nuestra razón, de nuestra crítica. Es decir, la crítica tiene que ver con la capacidad de discernir entre lo mejor y lo peor en términos de las soluciones para que el enfermo se cure. Venimos cargando esa tradición; es parte del lenguaje moderno. Quienes ejercen este oficio con muchísima frecuencia hablan de que la historia está en crisis. Eso fue lo que a mí me llamó la atención en el repaso que he realizado de algunos autores a partir de los años de 1940, comenzando con el texto de O'Gorman *Crisis y porvenir de la historia,* de 1947.[41] Y verlo repetido en otros historiadores, como Luis González y González o Enrique Florescano, me dio en qué pensar.[42] Es decir, en muy

diferentes historiadores había la idea de que algo no terminaba de funcionar con la historia. Eso me llevó a pensar que la historia nació en crisis, es decir, que nació como una endemia desde el momento de su profesionalización. Nació en crisis, no acaba de estar sana, de sentirse bullente. Es por X o por Z que está padeciendo algo. Padeciendo falta de cientificidad, falta de rigor, falta de buenas narraciones, falta de liderazgo... Eso quiere decir que hay algo ahí que no quedó resuelto en términos de la legitimación del oficio; falta algo que haga decir a la historia: "Ya no estoy en crisis: ya tengo un lugar apropiado". No se trata tampoco de quedarse ahí. En realidad lo veo de otra manera.

En el México de los años cuarenta y cincuenta hubo una crisis de época. Tiene que ver en realidad con eso. Y la respuesta que se dio a la crisis fue de tipo funcional, al estilo Silvio Zavala: vamos a los archivos, a hacer fichas… ya después veremos cómo todo eso se puede montar en una narración coherente.[43] Así fue como la historia "se funcionalizó" y se olvidó de todo lo otro, de todo lo relacionado con las preguntas que emergen cuando se consultan los archivos, como las dudas, los problemas. Fue una solución no adecuada a la dimensión del problema; sólo fue pragmática: "Que funcione, que funcione, y que el oficio se generalice. Y para generalizar el oficio tenemos que reducir al mínimo su reglamentación". Así fue como la escritura de la historia, en México, se convirtió en un oficio muy artesanal, muy elemental. Y ahí quedó la sensación permanente de que algo no funcionaba. Es decir, cuando uno se mete a estudiar las trayectorias de estos historiadores, encontramos que hubo momentos donde la historia dejó de tener significado para ellos; muchos se dedicarán a otros oficios, a fungir como diplomáticos o como gestores, se ocuparán de otras cosas, menos de la historia. Y todo ese proyecto que Silvio Zavala montó, de hacer una gran historia total, un poco siguiendo el modelo de Braudel, quedó en sus ficheros. Por eso creo que la historia mexicana nació en crisis y sigue envuelta en ella; todavía se halla en busca de una solución. Todavía busca una salida.[44]

LGMM y LC: Pasando por los "antibióticos" de la historia económica…

GZ: Esos serían sólo antibióticos… Ahora, para mí la historia cultural es una salida a esa crisis de la historia.

LGMM y LC: ¡Aunque para muchos historiadores "funcionales" la historia cultural sería profundizar la crisis! Porque supuestamente no la lleva a ningún lado…

GZ: Exacto, y ese es el equívoco. Le quieren dar muerte a la historia y no, todo lo contrario. Mejor pensemos que probablemente a futuro es la posibilidad de la historia, en el sentido de que tenga un significado mayor al que puede tener circunscrito al mantenimiento de un puesto de trabajo… o formar parte de un pequeño grupito… Así la veo: la historia cultural como respuesta a esa crisis endémica. El futuro es prometedor…

NOTAS DE LOS COORDINADORES

[1] No es una casualidad que Zermeño aluda al crítico de arte y filósofo Arthur C. Danto (1924-2013) para introducir la contingencia de su porvenir como historiador en Fráncfort. Cuando Zermeño leyó del también pintor, oriundo de Michigan, Estados Unidos, *Filosofía analítica de la historia*, publicado originalmente en inglés, en 1965, su manera de entender la historia cambió porque esa lectura "le colapsó el modelo". En su conferencia magistral *¿Por qué estudiar la historia de la historiografía?,* impartida en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), el 7 de noviembre de 2013, Guillermo Zermeño abundó sobre la importancia de Danto en su visión de la historia, como premisa fundamental de su esfuerzo por incorporar la reflexividad al quehacer historiográfico: "[Danto] va a ser uno de los filósofos que va a postular una de las tesis más escandalosas en relación con el arte cuando él va a decir *el arte se acabó*. En su libro *Después del fin del arte*, publicado en inglés, en 1997, tiene escritos interesantísimos donde después de un diagnóstico observa que los discursos fabricados por los historiadores del arte ya no tienen vigencia. Esta crisis de los meta-relatos, de los grandes discursos que se fabricaron en el siglo XIX, es la herencia propia de la historia lo cual adquirió forma, desde ese momento, como respuesta a la crisis del Antiguo Régimen (en el sentido moderno de la palabra); todo eso llegó a su fin". Conferencia dictada en el seminario "Mediaciones culturales en la modernidad" –coordinado por Laurence Coudart y Luis Gerardo Morales– del Programa de Historia y el Posgrado en Humanidades de la UAEM. En cuanto al libro del filósofo norteamericano, sugerimos una edición corregida y aumentada: *Narration and Knowledge,* Nueva York, Columbia University Press / Morningside, 1985. En castellano hay una versión parcial: *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, trad. Eduardo Bustos, Barcelona, Paidós / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989; y sugerimos asimismo la lectura de *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, trad. Elena Neerman, Barcelona, Paidós, 1999 (1ª ed. en inglés, 1998). Para una mejor comprensión del pensamiento de Zermeño con respecto a Danto y a otros autores, véase Guillermo Zermeño, "Explicar, narrar, mostrar: Danto,

Habermas, Foucault y la historia", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 24, 2005, pp. 151-192.

[2] En términos generales se asume que la Escuela de Fráncfort surge hacia 1923, poco después de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Su propuesta teórica común asume el adjetivo de "crítica" para distinguirse de los sistemas teóricos que están cerrados a toda preocupación por el contexto social e histórico de producción del conocimiento de la realidad.

[3] La Primera Guerra Mundial (1914-1918) trajo como consecuencia el fin de los imperios otomano, austro-húngaro, ruso zarista y alemán. Alemania había adoptado la forma de Estado imperial desde su unificación política en 1871, la cual culminó con la abdicación de su emperador Guillermo II, el 9 de noviembre de 1918. En la pequeña ciudad de Weimar se reunió la Asamblea Nacional Constituyente, que proclamó una nueva constitución y el régimen político republicano a partir de agosto de 1919. El país conservó su nombre de Imperio Alemán, pero la historiografía denominó República de Weimar al periodo político que va de 1919 hasta marzo 1933, cuando los nazis obtienen la mayoría en las elecciones al Reichstag (parlamento). Fue un periodo caracterizado por una profunda crisis económica y por una gran inestabilidad social y política.

[4] Con esta obra Martin Jay, nacido en 1944, obtuvo su doctorado en historia por la Universidad de Harvard, en 1971. Con su posterior publicación actualizó la trayectoria de los "teóricos críticos" para el lector estadounidense, y le abrió un nuevo campo a la historia intelectual y a la historiografía. Ha publicado numerosos libros, entre los que cabe destacar los siguientes: *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique*, Londres y Nueva York, Routledge, Chapman and Hall, 1993; *Cultural Semantics. Keywords of Our Time*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1998; y la obra mencionada en castellano: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, trad. Juan Carlos Curutchet, Madrid, Taurus, 1974. Sobre la cuestión de la historia intelectual, véase también François Dosse, "De l'histoire des intellectuels à l'histoire intelectuelle", en Gumersindo Vera y Alejandro Pinet *et al.* (coords.), *Memorias del simposio Diálogos entre la historia social y la historia cultural*, México, ENAH / INAH, 2005, pp. 21-66.

[5] Max Horkheimer (1895-1973) estudió filosofía y psicología en la Universidad de Munich y posteriormente en la Universidad de Fráncfort, en donde trabó una fructífera amistad con Theodor W. Adorno (1903-1969). En 1930 fue elegido director del Instituto de Investigación Social, pero a raíz del ascenso del nazismo emigró a Estados Unidos, en donde la Universidad de Columbia albergó al Instituto en el exilio. Poco después se trasladó a Los Ángeles, California, y al terminar la guerra regresó a Fráncfort, donde reabrió el Instituto en 1950. Adorno, que también era alemán y había estudiado música y filosofía, emigró a Nueva York en 1938. De esos años de exilio norteamericano data *Dialéctica de la Ilustración,* publicada originalmente en alemán, en 1944 (ed. revisada y reeditada, 1947). Entre otras cosas plantea una crítica de la razón occidental, del concepto kantiano de Ilustración, así como de la cultura de masas, del nacionalsocialismo, el estalinismo y el fascismo. Max Horkheimer y W. Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1994.

[6] Perry Anderson nació en 1938 en Londres. Historiador y ensayista político, es considerado uno de los pensadores marxistas contemporáneos más importantes del último tercio del siglo XX. Fue redactor por muchos años de la prestigiosa revista *New Left Review*, creada en 1960, en Gran Bretaña. La obra a la que se refiere Zermeño fue publicada originalmente en inglés, en 1976, pero hay una versión en castellano: Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. Néstor Míguez, Madrid, Siglo XXI, 1979 (2ª reimpresión, 2015). Anderson publicó también dos obras que marcaron el currículo universitario de México, especialmente de quienes seguían la discusión historiográfica sobre la transición al capitalismo desde una perspectiva neomarxista: *Passages from Antiquity to Feudalism,* Londres, New Left Books, 1974 (edición en español: *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, México, Siglo XXI, 1979); y *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New Left Books, 1974 (edición en español: *El estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1980). Posteriormente publicó una importante compilación de ensayos en los que debate con diferentes pensadores: *A Zone of Engagement*, Londres, Verso, 1992. De esta obra se han editado dos versiones parciales en español: *Los fines de la historia*, trad. Erna von der Walde, Barcelona, Anagrama, 1996; y *Campos de batalla*, trad. Magdalena Holguín, Barcelona, Anagrama, 1998. Una de sus obras más polémicas fue publicada en 1998, como una crítica lúcida desde el marxismo al posmodernismo y de la que se ha publicado recientemente una nueva traducción al castellano: *Los orígenes de la posmodernidad*, trad. Luis Andrés Bredlow, Madrid, Akal, 2016. Anderson es profesor de historia y sociología en la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA).

[7] Vladímir Illich Uliánov (1870-1924), alias Lenin, teórico político y líder de los bolcheviques del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, se convirtió en el principal dirigente de la Revolución de Octubre de 1917, y en el máximo líder de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), hasta 1924. *Materialismo y Empiriocriticismo* fue publicado originalmente en ruso, en 1908, y traducido al castellano de manera oficial, en Moscú, por Ediciones en Lenguas Extranjeras, en 1947. Posteriormente se reeditará otra versión en español en sus *Obras Escogidas*, tomo IV, Moscú, Progreso, 1973.

[8] Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. José Luis López, Barcelona, Paidós Ibérica / ICE, 2000 (1ª ed. en alemán 1937).

[9] Reinhart Koselleck (1923-2006) es considerado uno de los historiadores alemanes más importantes del siglo XX. Estudió también filosofía, sociología y derecho público en Heidelberg y Bristol. Combatió como soldado alemán durante la Segunda Guerra Mundial y fue prisionero de guerra de las tropas soviéticas durante 15 meses, experiencia que marcará su posterior escepticismo ante las ideologías y los conceptos universalizantes del progreso y la historia. Entre 1972 y 1997 coeditó con Werner Conze y Otto Bruner una enciclopedia de ocho volúmenes sobre conceptos básicos de la historia: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Esta obra, todavía sin traducción al español, sentará las bases –junto con otras contribuciones– de la llamada historia conceptual, así como de los cambios semánticos y pragmáticos de los conceptos en sus respectivos contextos sociales y políticos. Véase también Andrés Calderón, "Reinhart Koselleck (1923-2006)", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 26, 2006, pp. 223-231.

[10] Jürgen Habermas (1929) es ampliamente conocido en el mundo hispanoamericano por su tesis doctoral en ciencia política (Universidad de Marburgo), publicada en alemán en 1962. En castellano se conoce como *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Antoni Domenech y Rafael Grasa, Barcelona, Gustavo Gili, 1982. También son ampliamente conocidos *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus / Santillana, 1989, y la *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus / Santillana, 1999. Desde la década de 1980, la tesis de Habermas sobre la opinión pública como "tribunal supremo de la razón", de inspiración kantiana, es discutida por su enfoque exclusivamente burgués de la esfera pública y por cierto determinismo con respecto a la Revolución francesa.

[11] Talcott Parsons (1902-1979) fue un sociólogo estadounidense formado en Amherst College, London School of Economics, y Heidelberg. Su desarrollo académico y profesional transcurrió en la Universidad de Harvard y se le considera uno de los sociólogos funcionalistas más influyentes del siglo XX. Niklas Luhmann fue alumno de Parsons a comienzos de la década de 1960, en un momento cumbre de la teoría sistémica parsoniana aplicada al funcionamiento "autorregulado" de la sociedad. Su concepto de "acción social" retoma las obras de Durkheim y Weber, y se aleja del pensamiento de Marx al prescindir de una teoría del cambio. Véase Talcott Parsons, *La estructura de la acción social*, 2 vols., trad. Juan José Caballero y José Castillo, Madrid, Guadarrama, 1968 (2ª ed. en inglés, 1961).

[12] El Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, ubicado en la Ciudad de México, fue creado por decreto presidencial el 24 de septiembre de 1981 y lleva el nombre del escritor liberal mexicano de las primeras décadas del México independiente. Desde su fundación, el Instituto Mora ha contribuido a la investigación y docencia en historia y ciencias sociales de México y América Latina.

[13] Howard Zinn (1922-2010) es un historiador social estadounidense. Se formó en la Universidad de Nueva York y en la Universidad de Columbia. En los años sesenta fue un gran activista político en pro de los derechos civiles, y pacifista contra la guerra de Vietnam; posteriormente, en la década de 1990, luchó en contra de la Guerra de Irak. Desarrolló su carrera académica en la Universidad de Boston, en donde se hicieron célebres sus cursos de ciencia política. El libro al que se refiere Zermeño, *A People's History*… fue publicado originalmente en inglés, en 1980, y para 2003 ya había vendido un millón de ejemplares. En español fue traducido como *La otra historia de los Estados Unidos*, trad. Argitaletxe Hiru, S. L., Nueva York, Siete Cuentos, 2011 (3ª ed.).

[14] Adscrita al INAH y creada desde comienzos de la década de 1940, la ENAH fue por varias décadas el espacio académico de formación profesional de antropólogos y arqueólogos de México. Su comunidad académica tuvo un papel muy activo durante las manifestaciones estudiantiles del verano de 1968 en la Ciudad de México, y durante muchos años fue un espacio de crítica académica de "izquierda". La licenciatura y maestría de historia se crearon a comienzos de la década de 1980.

[15] Hermano menor del pintor Juan O'Gorman y considerado como el "historiador filósofo" por excelencia de México, Edmundo O'Gorman (1906-1995) alcanzó gran notoriedad por su libro *La invención de América. Investigación acerca de la estructura del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir,* publicado por el Fondo

de Cultura Económica en 1958. Tampoco fue casual que Zermeño lo haya invitado a impartir una conferencia en la ENAH, ya que O'Gorman, alejado del marxismo, era un destacado crítico de la historiografía positivista y de la historiografía tradicional, que reducía la investigación histórica a la mera recopilación de datos y documentos. Discípulo de José Gaos, era un admirador lo mismo de Ortega y Gasset que de Dilthey y Heidegger. Una de sus últimas obras relevantes fue *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1986. Véase un par de semblanzas en María Cristina Torales, "Edmundo O'Gorman (1906-1995). Maestro y amigo", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 5, 1995, pp. 261-266; y Josefina Vázquez, "Presentación. Don Edmundo O'Gorman, 1906-1995", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, vol. 46, núm. 4 (184), abril-junio 1997, pp. 687-694.

[16] Después de la confrontación entre la jerarquía católica y el gobierno de México durante los años posteriores a la guerra civil de 1910 (entre 1926-1938), hubo un nuevo entendimiento entre ambos cuerpos políticos, lo cual creó un clima favorable para la fundación de la Universidad Iberoamericana (UIA), dependiente de la orden de los jesuitas. La UIA fue fundada en 1943 con el apoyo de la UNAM. Posteriormente, en 1957, creó el Departamento de Historia, el cual impulsó la publicación de *La escritura de la historia*, primero en 1985 y luego en 1993 (edición corregida). Al respecto, véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia".

[17] Véase Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, "De la historia a la historiografía. Las transformaciones de una semántica", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 4, 1995, pp. 245-261.

[18] Walter Benjamin (1892-1940), filósofo y crítico cultural de origen alemán a quien se ha asociado con la Escuela de Fráncfort por la originalidad con que aplicó la concepción marxista de la historia al plano de los estudios estéticos, la crítica literaria y la teoría de la historia. La obra de Benjamin es ampliamente conocida en varios idiomas. Zermeño no lo menciona casualmente, ya que Benjamin fue un crítico del historicismo y uno de los pensadores más importantes del siglo XX en lo relativo al concepto de modernidad. *Über den Begriff der Geschichte* no es una obra acabada sino un conjunto de apuntes y borradores cuya primera versión editó Theodor Adorno en 1942, en Los Ángeles, en un libro que denominó *Sobre el concepto de historia*, conocido en español como *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Véase *On the Concept of History*, Gesammelten Schriften I: 2, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1974. En español véase Walter Benjamin, *Obras completas,* libro I, vol. 2, trad. Alfredo Brotons, Madrid, Abada, 2008 (1ª ed. en alemán, 1989).

[19] Siegfried Kracauer (1889-1966) fue un escritor alemán, sociólogo, teórico del cine, periodista y crítico cultural. Kracauer no despertó el interés de los historiadores sino hasta hace algunos años. Sobre la importancia de su obra, véase: Alfonso Mendiola, "La novela policial de Siegfried Kracauer como crítica de la razón científica"; Óscar Espinosa, "La infancia del cine, una revisión de la teoría cinematográfica de Siegfried Kracauer", y Guillermo Zermeño, "La historia común es bastante compleja", *Historia y Grafía,* México, UIA-Departamento de Historia, núm. 36, 2011, pp. 13-104.

[20] Publicado originalmente en 1947 por Princeton University Press, existe una versión en castellano: *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán*, trad. Héctor Gori, revisión de Rafael Grassa, Barcelona, Paidós Ibérica, 1985.

[21] Niklas Luhmann (1927-1998) se formó originalmente como abogado y posteriormente, en 1966, obtuvo su doctorado como sociólogo por la Universidad de Münster, en Alemania. Ulteriormente fue profesor de sociología en la Universidad de Bielefeld hasta 1993. A la sazón se había convertido en uno de los más importantes teóricos sociales del siglo XX. Muchas de sus obras han sido publicadas en español; entre ellas cabe mencionar: Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, trad. Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrete, México, UIA / ITESO, 1996 (1ª ed. en alemán, 1990); *La realidad de los medios de masas*, trad. Javier Torres Nafarrate, México, Anthropos / UIA, 2000 (1ª ed. en alemán, 1996); *Introducción a la teoría de sistemas*, trad. Javier Torres, México, UIA, 1996. Véase algunos estudios sobre su obra en Javier Torres, "El legado sociológico de Niklas Luhmann", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 12, 1999, pp. 265-284; Alfonso Mendiola, "La narrativa como forma de reflexividad de los procesos de los sistemas sociales. Una aproximación al discurso histórico desde Niklas Luhmann", en Alfonso Mendiola y Luis Vergara (coords.), *Cátedra Edmundo O'Gorman. Teoría de la historia,* vol. 1, México, UIA-Departamento de Historia / UNAM-IIH, 2011, pp. 99-112; y Paulo César León, "Luhmann: examen de sus ideas sobre el oficio del historiador", *Historia y Grafía*, núm. 39, 2012, pp. 125-146.

[22] Véase Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, "El impacto de los medios de comunicación en el discurso de la historia", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 5, 1995, pp. 195-223.

[23] Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, París, Plon, 1957 (Gallimard, 1971). Jean-Jacques Rousseau, *Las confesiones*, Buenos Aires, Alianza, 2000 (1ª ed. en francés, 1782 y 1789).

[24] En concordancia con la obra de Koselleck, véase Guillermo Zermeño, "Algunos conceptos básicos de la modernidad mexicana, 1750-1850", e "Historia/Historia en Nueva España/México, 1750-1850", *Historia Mexicana,* número especial: *Historia conceptual: México. 1750-1850*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, vol. 60, núm. 3 (239), enero-marzo 2011, pp. 1445-1452 y 1733-1806.

[25] Al respecto véase Guillermo Zermeño, "La ortodoxia historiográfica puesta a prueba: Michel de Certeau", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 40, 2013, pp. 71-102.

[26] Lejos de hacer un comentario puramente testimonial, Zermeño manifiesta la tensión abierta entre filosofía e historia –desde la obra de O'Gorman– en el ámbito internacional y latinoamericano a la vez. Con los años y no sin dificultad, la obra de O'Gorman se ha abierto paso entre los historiadores, en particular por su concepto de "invención" aplicado a la historiografía colonial de América. Una de las primeras obras que revisó críticamente estas ideas, al comienzo de la década de 1990, fue el libro de José Rabasa *De la Invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo,* trad. Aldo Mazzucchelli, México, UIA-Departamento de Historia / Fractal, 2009 (1ª ed. en inglés, 1993). Véase también: David Brading, "Edmundo O'Gorman y David Hume", *Historia Mexi-*

cana, México, El Colegio de México-CEH, vol. 46, núm. 4 (184), abril-junio 1997, pp. 695-704; Horst Pietschmann, "De la invención de América a la Historia como invención", *Historia Mexicana*, vol. 46, núm. 4 (184), abril-junio 1997, pp. 705-709; Alfonso Mendiola, "¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O'Gorman", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 25, 2005, pp. 79-104; y Ricardo Nava, "Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O'Gorman y *La invención de América*", *Historia y Grafía*, núm. 25, 2005, pp.153-184. En 2005, el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y el Departamento de Historia de la UIA crearon la Cátedra Edmundo O'Gorman de Teoría de la Historia, en el campo de la reflexión historiográfica. Al respecto véase Alfonso Mendiola y Luis Vergara (coords.), *Cátedra Edmundo O'Gorman*, *op. cit.*, 2011.

[27] Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), filósofo y poeta francés, miembro de la Academia Francesa y de la Academia de las Ciencias, fue famoso en su tiempo por relacionar ciencias y literatura y es considerado uno de los precursores franceses de la filosofía del siglo XVIII.

[28] Zermeño alude a la proliferación de formas de escritura de la historia que entraña el análisis de las interpretaciones de los historiadores en diferentes épocas. Al respecto véase la postura de Frank Ankersmit, "Historiografía y posmodernismo", en *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, trad. Ricardo Martín Rubio, México, FCE, col. Breviarios, núm. 516, 2004, pp. 315-351 (1ª ed. en inglés, 1994).

[29] Hans-Ulrich Gumbrecht, *Producción de presencia*, trad. Aldo Mazzucchelli, México, UIA-Departamento de Historia, 2005 (1ª ed. en inglés, 2004). Gumbrecht, también conocido como "Sepp", nació en 1948, en Würzburg, Alemania; se especializó en filología, teoría literaria y filosofía. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Constanza, Alemania, en 1971. Véase también: Hans-Ulrich Gumbrecht, *Los poderes de la filología*, trad. Aldo Mazzucchelli, México, UIA-Departamento de Historia, 2007 (1ª ed. en inglés, 2003); Aldo Mazzuchelli, "La producción de presencia y las humanidades. Entrevista a H. U. Gumbrecht", *Nómadas*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central, núm. 23, octubre 2005, pp. 185-191, y Hans-Ulrich Gumbrecht, "Sobre la desintegración de la historia y la vida del pasado", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 21, 2003, pp. 55-72. En esa misma publicación véase Luiz Costa, Hans-Ulrich Gumbrecht, François Hartog y Alfonso Mendiola, "La función social de la historia", pp. 103-130. Gumbrecht es profesor de la Universidad de Stanford desde 1989.

[30] Guillermo Zermeño, "El retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: algunas paradojas", *Historia Mexicana,* México, El Colegio de México-CEH, vol. 64, núm. 4 (256), abril-junio 2015, pp. 1463-1540.

[31] Véase Alfonso Mendiola, "El giro historiográfico. La observación de observaciones del pasado", *Historia y Grafía,* México, UIA-Departamento de Historia, núm. 15, 2000, pp. 181-208; e "In Memoriam. Hans-George Gadamer (1900-2002). De la hermenéutica al giro historiográfico", *Historia y Grafía,* núm. 18, 2002, pp. 217-218.

[32] Hans-Ulrich Gumbrecht, *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*, trad. Aldo Mazzucchelli, México, UIA-Departamento de Historia, 2004 (1ª ed. en inglés, 1997). Véase también Alfonso Mendiola, "Entrevista. Hans-Ulrich Gumbrecht:

la fascinación por el pasado", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 19, 2002, pp. 195-219.

[33] Véase Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2002, pp. 147-228.

[34] Guillermo Zermeño, "De viaje tras el encuentro entre archivo e historiografía", *Historia y Grafía,* México, UIA-Departamento de Historia, núm. 38, 2012, pp. 13-57.

[35] Jacques Derrida, *Mal de archivo: una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1996. Al respecto véase Ricardo Nava, "El mal de archivo en la escritura de la historia", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 38, 2012, pp. 95-126.

[36] "*¡Sapere Aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la ilustración", Emmanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, en Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, col. Popular, 1997 (2ª ed., 9ª reimpr.), p. 25 (1ª ed. en alemán, 1784).

[37] Al respecto véase: Guillermo Zermeño, "Rafael Altamira o el final de una utopía modernista", en Antolín Sánchez Cuervo y Guillermo Zermeño (eds.), *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 177-210; Armando Alberola (ed.), *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudios "Juan Gil-Albert" / Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1988; Rafael Altamira, *La enseñanza de la historia,* Madrid, Akal, 1997.

[38] Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid y México, FCE, 1966 (1ª ed. en alemán: *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg y Würzburg, Goebhardt, 1807).

[39] Sobre la subalternidad historiográfica, véase la obra ya citada de Zermeño *La cultura moderna de la historia*, pp. 111-144, y Saurabh Dube, "Entrevista. Presencia de Europa: un intercambio cibernético con Dipesh Chakrabarty", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 20, 2003, pp. 207-222. Sobre los estudios subalternos, véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia", y la entrevista a Francisco A. Ortega Martínez, "Legibilidad del pasado".

[40] Koselleck se dio a conocer con su tesis doctoral, publicada en 1959. Existe una versión en castellano: *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007. Sin embargo, su obra más conocida en el medio académico hispanoamericano es *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993. Esta obra se publicó originalmente en alemán en 1979 y constituye una recopilación de ensayos publicados durante 20 años.

[41] Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 1947.

[42] Originario de San José de Gracia, Michoacán, Luis González y González (1925-2003) fue uno de los historiadores más destacados en el campo de la historia política y social mexicana de los siglos XIX y XX. Formado en El Colegio de México y la Sorbona, en París, fundó El Colegio de Michoacán, en Zamora, Michoacán, México, y es considerado un genuino precursor del concepto de microhistoria en México. Una de sus obras de mayor prestigio internacional es *Pueblo en vilo. Mi-*

crohistoria de San José de Gracia, México, El Colegio de México, 1968. Enrique Florescano (1937) es uno de los historiadores más importantes y prolíficos de México, como autor, editor y coordinador de un sinnúmero de publicaciones que abarcan prácticamente toda la historia de México. Formado en El Colegio de México y en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* de París, propició la profesionalización del oficio de historiador y dio gran impulso a la historia económica en diversas universidades de México y América Latina. Entre sus obras más importantes destacan: *Precios del maíz y crisis agrícolas en Méxic*o, México, El Colegio de México, 1969; *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*, México, Era, 1976; *El nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991; *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002, y *La función social de la historia*, México, FCE, 2012.

[43] Silvio Zavala (1909-2014) se hizo doctor en derecho por la Universidad Complutense de Madrid. Se ocupó siempre de los estudios históricos, especialmente de las instituciones jurídicas de la época virreinal temprana. Fue fundador de El Colegio de México, diplomático e impulsor de la profesionalización de la historia en México. Entre sus obras más relevantes destacan: *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971 (2ª ed. revisada y aumentada); *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973 (2ª ed. corregida y aumentada); y en colaboración con María Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España (1575-1805),* 8 vols., México, FCE, 1939-1946.

[44] Para un panorama más amplio de las investigaciones de Zermeño sobre la evolución de la historiografía moderna de México, véase G. Zermeño, "La historiografía en México: un balance (1940-2010)", *Historia Mexicana,* México, El Colegio de México-CEH, vol. 62, núm. 4 (248), abril-junio 2013, pp. 1695-1742, e "Imparcialidad, objetividad y exactitud. Valores epistémicos en el origen de la historiografía moderna de México", en *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 20, 2003, pp. 49-83.

LEGIBILIDAD DEL PASADO

Francisco A. Ortega Martínez

Semblanza

Francisco A. Ortega, historiador colombiano nacido en 1967, es profesor e investigador del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia con sede en Bogotá. Obligado a salir de su país durante los años 1985-2003, su formación académica transcurrió en Universidad de Massachusetts Boston, Universidad de Chicago, Universidad Harvard y Universidad Wisconsin Madison, en Estados Unidos, y se especializó en tres campos: la filosofía de la historia, la teoría crítica literaria y los estudios latinoamericanos. Durante los años que permaneció en el ambiente universitario estadounidense predominaba una gran pluralidad de enfoques, como el giro lingüístico postestructuralista, las teorías de la comunicación y la antropología simbólica y cultural.

Ortega se concentró en estudios de opinión pública, en particular sobre la prensa y la cultura política de fines del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX. Pertenece a una generación de historiadores jóvenes que ha reinterpretado la historiografía colombiana de la temprana etapa independiente, cuya profesionalización y actualización universitarias transcurrieron lentamente y no sin contratiempos.

En la entrevista que presentamos, el profesor Ortega plantea la necesidad de profundizar el estudio de un siglo XIX virtualmente desconocido, que en el mejor de los casos ha sido domesticado

por la mirada de los historiadores del siglo XX. Especializado en historia cultural y conceptual, el profesor Ortega realizó su investigación postdoctoral en la Universidad de Helsinki durante los años 2009-2012; sus obras publicadas más recientes son: "Acontecimiento y eventualización: debates historiográficos", en Max Hering y Amada Carolina Pérez (eds.), *Historia cultural desde Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / Pontificia Universidad Javeriana / Universidad de los Andes, 2012, pp. 447-480; Francisco A. Ortega y Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (eds.), *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá / Universidad de Helsinki, 2012; Francisco A. Ortega y Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (eds.), *200 años de independencia: las culturas políticas y sus legados*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2011.

Entrevista

Luis Gerardo Morales Moreno (LGMM) y Laurence Coudart (LC): Para nuestra investigación ha sido importante conocer su experiencia, porque la trayectoria y el auge reflexivo de la historiografía colombiana de los últimos años resulta casi desconocida en América Latina. Usted realizó estudios de posgrado en teoría crítica y filosofía de la historia. Además ha proseguido con sus estudios vinculados a la antropología, la cultura política y la opinión pública. ¿Por qué se interesó en la historia? ¿Fue una vocación?

Francisco A. Ortega Martínez (FOM): La historia como reflexión teórica ha sido uno de los puntos centrales en mi trayectoria; pero menos desde una fenomenología del tiempo que, fundamentalmente, desde el lenguaje; es decir: desde la construcción y escritura de la historia hasta el lugar de su recepción; desde las fuentes escritas y su relación con la oralidad, hasta un tiempo presente que hace suyo ese pasado y lo pone a circular en función de los relatos vigentes. Cuando empecé mi carrera universitaria trabajaba el llamado "periodo colonial" hispanoamericano; pero como estudié en Estados Unidos y las fuentes que me ocupaban

procedían de las élites letradas, me resultó más importante hacer una reflexión sobre el papel de la escritura en la construcción historiográfica y acerca de su función en el presente. Había trabajado archivos de México y Perú, archivos que contienen una riqueza enorme para los siglos XVI y XVII. Posteriormente, cuando regresé a Colombia, desplacé mi interés hacia los siglos XVIII-XIX, lo que me llevó a nuevas preocupaciones historiográficas, tributarias de la construcción de una cultura política moderna. A partir de ese momento mis preocupaciones meta-teóricas o meta-historiográficas comenzaron a vincularse con la construcción de dicha cultura política. Me refiero al surgimiento de lo político, a la configuración de nuevas subjetividades, a la consolidación de nuevas instituciones y a la emergencia de nuevos vocabularios.[1] Ahora bien, no sé si se puede hablar de una "vocación" por la historia; hay más bien una inclinación a considerar de manera genealógica y procesual todo tipo de problemas. Varias cosas se han vuelto para mi evidentes: los problemas políticos del presente son más difíciles de pensar, particularmente si uno está obcecado por la actualidad, y encuentro que el presente con frecuencia exige ser pensado de manera oblicua, diagonal. Una forma de hacerlo es a través del tiempo histórico, desplazando las preocupaciones y pensándolas no solamente en un vocabulario del presente. Una vez que se adquiere cierta perspectiva o distancia, se enriquece el vocabulario disponible para su descripción, y el problema en cuestión resulta visible sin los apremios de la inmediatez. Esto resulta más urgente ahora, por cuanto vivimos un momento en que el pasado está devaluado, en que los estudios del pasado tienden a volverse menos relevantes para buena parte de la ciudadanía. Eso me parece sintomático de nuestro presente: cuanto más necesitamos el pasado para enriquecer las discusiones del presente, menos pertinente parece ser ese pasado; el presente hoy en día no ofrece muchas condiciones para ser pensado políticamente de manera directa. He aprendido a fascinarme por los modos en que algunas cuestiones, aparentemente similares o no, surgieron como problemas en el pasado y de alguna manera nos ayudan a pensar el presente, no de manera directa, pero sí de manera más rica y menos predecible. El presente requiere, para su genuina comprensión, de ese inmenso repertorio de posibilidades que es el pasado. Tengan en cuenta que por pasado no sólo entiendo lo que

efectivamente ocurrió, sino también todo aquello que fue imaginado, que fue anhelado, que pudo haber sido pero que fue negado o excluido. Todo ello es mi motivación más que una real vocación por el archivo, como dirían los historiadores más ortodoxos.

LGMM y LC: ¿Qué le formó específicamente en sus estudios en universidades estadounidenses? ¿Hubo algún ambiente específico que influyó en su manera de cruzar sus temas de manera interdisciplinaria? Y cuando usted se incorporó a la Universidad Nacional de Colombia, ¿cuáles debates o influencias encontró?

FOM: Mi formación escolar fue algo complicada. Crecí en Colombia y también en Estados Unidos, pero por razones jurídicas –en ese momento Colombia no aceptaba la doble nacionalidad– fui expulsado del país y tuve que regresar a Estados Unidos a los 18 años, sin recursos y sin mi familia. Así fue como regresé, en 1987, a un país del que había salido cuando era niño, desposeído brutalmente de mi ciudadanía colombiana. Paradójicamente eso influyó en mi formación inicial, porque cuando ingresé en la Universidad de Massachusetts, en Boston, me sentía con una gran libertad, sin la obligación de realizar estudios latinoamericanos que no me interpelaban –por esa carga de sentirme desposeído–, y con una urgencia por enfrentarme a problemas teóricos; una urgencia que coincidió con el apogeo, casi la apoteosis, del momento teórico en Estados Unidos.[2]

La teoría intervenía en departamentos muchas veces vinculados a la literatura y a la antropología, y atravesaba todo el campo de las ciencias sociales y humanas. Me formó un sistema de estudios liberales que no encasillaba al estudiante en un departamento específico. En la universidad tenías libertad para circular por diferentes departamentos, y todo ello en un momento en que la preocupación por la teoría era el lenguaje común de las ciencias sociales. El postestructuralismo estaba en un momento de avanzada muy fuerte, y los cursos de sociología o antropología le permitían a uno hacer ese recorrido por la elaboración teórica.[3] Todo ello me marcó fuertemente y me ayudó a plantearme siempre que los problemas no aparecen solos, sino teóricamente informados.

Continué mi formación en la Universidad de Chicago, universidad muy pequeña con estudios de posgrado de gran avanzada

e igualmente tomada por la teoría. Allí, en la soledad de la teoría, me di cuenta de que los lenguajes teóricos permiten no tanto responder a las preguntas como tomar conciencia de cuáles son las condiciones de posibilidad de formulación de un problema; pero también pueden generar la ilusión de que la sola teoría es suficiente para responder a las preguntas, cuando evidentemente no es así. Confieso que eso me llevó un tiempo entenderlo; en realidad no lo entendí hasta que me "intoxiqué" de cuanta teoría había; probablemente mi colección de los trabajos de Jacques Derrida es de las más grandes que existen en Colombia.[4] En todo caso, mi proceso de "desintoxicación" ha sido muy productivo, en el sentido de que nunca termina uno por olvidar ciertas lecciones fuertes de la teoría; es decir, los objetos no llegan puros sino mediados teóricamente: uno los acepta así de manera ingenua o interviene en esos objetos y trata de plantear preguntas que se ajusten más a las necesidades de nuestra investigación y a su entorno inmediato. En 1999-2000, después de una estancia de casi cinco años en la Universidad de Harvard, terminé mi doctorado e inicié una carrera docente en la Universidad de Wisconsin-Madison. En Madison trabajaban reconocidos profesores de los estudios latinoamericanos coloniales: Steve J. Stern, Florencia Mallon, Frank Salomon, Francisco Scarano y Margarita Zamora, entre otros.[5] Sin embargo, la sensación no podía ser más extraña y nunca olvidaré la frase de un querido colega peruano, Guido Podestá. Él me dijo que le resultaba tan extraño estudiar América Latina en Madison como lo sería hacer estudios serbios en Cuzco. Por otra parte, mi proyecto intelectual consistía básicamente en dedicarme, no tanto a que los estudiantes aprendieran cosas nuevas, sino a que *desaprendieran* los múltiples estereotipos con los cuales se habían alimentado toda su vida. Era un trabajo de negatividad. Ese horizonte se me reveló cada vez más pobre y limitado, menos interesante. Finalmente, en 2003, gracias a un año sabático que logré empatar con una beca Fulbright, me regresé a vivir a Colombia por un año entero y la experiencia fue absolutamente maravillosa.

Mi regreso fue un reencuentro con un país del que había salido bruscamente hacía ya casi 18 años y con el cual me había reconciliado durante mi posgrado, aunque lo conocía muy poco. Durante el periodo en que estuve ausente mis visitas a Colom-

bia habían sido relativamente limitadas y de carácter familiar. No había tenido la posibilidad de enseñar ni de conocer los archivos del país. Como ya lo dije, había trabajado en archivos de México y sobre todo de Perú, en los archivos de Cuzco y Lima; sin embargo, para los estudiantes de posgrado era prácticamente imposible conseguir fondos para investigar en Colombia, ya que el país figuraba en la lista de "naciones con problemas" o en situación de emergencia. Colombia había pasado por un periodo muy difícil. Cuando partí, la tragedia del Palacio de Justicia acababa de pasar, el país no cobraba aun conciencia del narcoterrorismo, no había empezado la ola de bombas intimidatorias ni habían asesinado a varios candidatos presidenciales y figuras políticas importantes.[6] Cuando regresé a Colombia, el país estaba saliendo de ese momento traumático y lo que percibí en la universidad fue el deseo intenso de repensar el país y de hacerlo desde Colombia. Como venía trabajando historiográficamente sobre el tema de la memoria traumática, entre otros, ese tema se convirtió en mi primer proyecto colectivo en Colombia. De ahí surgió un primer libro intitulado *Trauma, cultura e historia,* y otro más sobre la antropóloga Veena Das. Ambos libros se cocieron en ese momento impulsados por las demandas de los estudiantes ante las circunstancias sociales y políticas que se estaban viviendo.[7]

La Universidad Nacional de Colombia fue para mí un destino claro.[8] Lo cierto es que no me atraía incorporarme a una universidad privada, por dos razones. Por una parte había sido beneficiario de la educación pública y aún me siento profundamente marcado por mi *alma mater*, la Universidad de Massachusetts en Boston: diversidad, acceso y excelencia. Fui beneficiario de esos tres aspectos. Sin el primero me hubiera encerrado en mis prejuicios; sin el segundo no hubiera podido estudiar una carrera; y sin el tercero no hubiera podido convertirme en un investigador social. La educación pública me abrió las puertas, me permitió crecer y buscar mis sueños. Por eso me siento profundamente comprometido con ella, compromiso que me parece aún más importante en un país tan desigual como Colombia.

Por otra parte, la Universidad Nacional es un lugar público donde uno encuentra el país con sus diferentes historias, regiones y clases sociales, y yo quería estar ahí. Casualmente se abrió una plaza en el Departamento de Historia de la Univer-

sidad Nacional; decidí presentarme y gané el concurso. En ese momento existía un conflicto muy fuerte entre quienes buscaban modernizar la universidad –sometiéndola, tal vez ingenuamente, a procesos de indexación y evaluación externos– y otros sectores vinculados a formas más tradicionales, pero igualmente respetables, de validación del conocimiento académico. De modo que mi integración se realizó en un momento de mucha dificultad, de fuerte movilización, donde se exigía a los profesores una cuota de activismo para el que yo no estaba preparado y que no siempre entendía. La Universidad Nacional era en ese momento la más grande y más importante, la gran institución, y en buena medida la única universidad pública con mirada de país, que centralizaba e imponía, en cierto modo, no solamente las orientaciones científicas sino también, de manera general, los criterios de profesionalización. Pero eso dejó de ser cierto cuando el país adoptó los criterios internacionales de validación y la universidad privada empezó a consolidarse como una opción real. Algunas universidades privadas, como la Universidad de los Andes, la Universidad / Escuela de Administración, Finanzas y Tecnología (EAFIT), o la Universidad del Norte, iniciaron procesos de modernización muy significativos al reclutar profesores con doctorado, formados en excelentes universidades extranjeras y con gran compromiso académico de alto nivel, muchos de los cuales lograron proyectarse a nivel del gobierno nacional tanto por sus méritos académicos como por sus redes sociales.[9] Así pues, en la primera década del siglo XXI la Universidad Nacional estuvo marcada por una pérdida de protagonismo que la llevó a un proceso de redefinición. Si bien ha cometido errores en estos últimos años, lo perverso es sin duda la casi completa indiferencia de los líderes políticos nacionales y las campañas de desprestigio del verdadero papel de la Universidad en el país; ello le ha dificultado obtener los recursos indispensables para su reorganización, funcionamiento y consolidación. Ese arrinconamiento de la universidad pública en momentos en que, supuestamente, nos jugamos la paz nacional, sólo lleva a repetir el ciclo de exclusión social que ha marcado buena parte de nuestra historia.[10] En todo caso, el sentido de identidad de la institución todavía no se ha ajustado, a pesar de que necesitamos permanecer como un lugar de influencia y servicio públicos, es decir, como una verdadera plataforma social.

Hoy en día no podemos decir que el *Anuario* del Departamento de Historia de la Universidad Nacional represente un indicador de lo que realmente ocurre a nivel de la disciplina histórica en el país, aunque es mucho más plural.[11] El *Anuario* es reconocido como una publicación de mayor prestigio, pero la revista *Historia Crítica* del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, es una publicación indexada, por encima de aquélla, y la revista *Fronteras de la Historia* del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) está más o menos a la par.[12] Confío en que el Departamento de Historia seguirá con una renovación que es interesante, manteniendo una oferta plural, salvaguardando los niveles de excelencia y posicionándose como un interlocutor internacional.

LGMM y LC: Respecto a los estudios coloniales, en particular en relación con ese "periodo de transición" entre los siglos XVIII y XIX que usted ha trabajado, ¿cómo caracterizaría de manera general a la historiografía colombiana?

FOM: Existe toda una historia política tradicional que –más allá de las visiones patricias en torno a los héroes locales– produjo recopilaciones e hizo acopio de documentación, inventarios y panoramas generales, como los ofrecidos por los trabajos de Manuel Ezequiel Corrales en el siglo XIX, y ya en el XX, por Guillermo Hernández de Alba, o por Eduardo Posada.[13] Algunos estudios se convirtieron en clásicos de la historiografía patriota o criolla y hoy siguen siendo muy útiles por la información que proporcionan. Posteriormente, a partir de la década de 1960 y hasta finales del 2000, predominaron los estudios sociales y con ellos los estudios económicos; y desde finales de los años noventa, algunos estudios institucionales relacionados con la Iglesia o con la formación del Estado hicieron aportes muy significativos. A mí me llamó la atención una gran ausencia –no absoluta pero llamativa– en torno a la cultura política, entendida ésta en el sentido más amplio de la palabra, es decir, como un abordaje que vaya más allá de los actores y de las instituciones políticas. Sin duda existían ya trabajos importantes que marcaron el camino de los investigadores que llegamos después. Estudios como los de Renán Silva,[14] Alfonso Múnera[15] o Margarita Garrido,[16] y las aportaciones de Frank Safford,[17] Malcom Deas[18] o Marco Palacios,[19] señalaron la

necesidad de investigar el colapso de la monarquía, el fenómeno juntista y la emergencia y consolidación de un Estado republicano nacional durante la segunda mitad del XIX, a partir de las categorías de los propios actores y no como la antesala de nuestro presente. En términos generales –salvo excepcionales trabajos de algunos historiadores importantes– la historiografía del periodo presentaba serias carencias. En primer lugar, la mirada nacionalista dominaba la lectura del pasado para que todo aquello que fuera significativo y –en particular a partir de la ruptura con la corona española– se convirtiera en un hito en la forja de la nación. Según esto, Mutis, Caldas y Nariño ya tenían en mente la "esencia" de Colombia.[20] En segundo lugar, los estudios se concentraban, fundamentalmente, en las gestas militares y en los aciertos de los héroes y los notables. Se dejaron a un lado amplios sectores sociales, los cuales, en el mejor de los casos, eran considerados bajo el yugo de la todopoderosa oligarquía, y en el peor, simplemente incultos e ingobernables. En tercer y último lugar, el pasado se entendía como un camino hacia la modernidad, es decir, hacia la institucionalidad, hacia las formas de comprensión y de acción idealizadas por nuestro presente.

Con base en esta cuestión empecé a elaborar una agenda de trabajo sobre el siglo XVIII tardío y los albores del XIX. Descubrí paulatinamente que es un periodo desconocido y de una gran riqueza y potencia cultural y política. Buscando fuentes que me permitieran entender el periodo a través de sus lenguajes, examiné la llegada de la imprenta y el surgimiento de las gacetas y los periódicos: laboratorios privilegiados para la transformación e innovación conceptual. Me di cuenta de que la prensa estaba muy mal estudiada e identificada en Colombia. Para gran sorpresa mía, me encontré con una cantidad enorme de periódicos publicados durante un periodo relativamente breve –de 1806 a 1814– y que no habían sido examinados. En el mejor de los casos habían sido considerados de manera indirecta, exclusivamente como depositarios de información puntual, sin análisis y sin considerarlos a ellos mismos como elementos interpretativos. Me interesan los periódicos no solamente como lugares informativos; también me interesan como agentes de cambio y como matrices dentro de las cuales los cambios ocurren. En mi trabajo sobre el lenguaje político, el problema conceptual me parece una manera

interesante de identificar y hacer el mapeo de los tránsitos, de las transformaciones. Cuando trabajaba el concepto de opinión pública organicé un seminario con estudiantes que examinaban los periódicos en la Biblioteca Nacional, y nos dimos cuenta de que era imposible llegar a cualquier conclusión si no identificábamos antes con mayor precisión el material documental, lo cual realizamos –para las primeras tres décadas del siglo XIX– mediante un proceso de digitalización en la Biblioteca Nacional y en la Biblioteca Luis Ángel Arango (una parte inicial de este proceso se puede consultar en su biblioteca virtual: www.banrepcultural.org/ blaavirtual/historia/prensa-colombiana-del-siglo-XIX).[21]

Si reconocemos que el pasado es heterogéneo en su relación con el presente, se vuelve necesario restituir a estos documentos lejanos sus condiciones de legibilidad, para hacer posible su apropiación y potenciar su riqueza documental. En cuanto al problema de la publicidad que surge en los espacios de sociabilidad, tiene dimensiones que escapan del marco puramente conceptual. Para cuestionar varios postulados y poner a prueba cierto lenguaje teórico, en el seminario trabajamos y debatimos en torno a las propuestas de algunos autores, como Jürgen Habermas, François Xavier Guerra, Roger Chartier y Robert Darnton.[22] De todo ello salió el libro *Disfraz y pluma de todos*, enfocado en la cuestión de la opinión pública.[23]

Ahora bien, regresando a su pregunta inicial, el siglo XIX sigue siendo un siglo virtualmente desconocido.[24] Cierto, los estudios sociales, económicos o de instituciones políticas que evoqué anteriormente nos ofrecen un panorama del siglo XIX, pero es un panorama domesticado por el siglo XX. Atención a esto. No digo que esos estudios no hayan aportado conocimientos importantes, pero sí afirmo que con frecuencia en esos textos se encuentra el lector con un siglo XIX *precursor* de nuestro presente. Es decir, el siglo XIX desaparece como problema y por lo tanto desaparecen su riqueza singular, su impresionante potencia, sus debates, sus polémicas y sus propias proyecciones (que no necesariamente son las nuestras, ni somos nosotros). Hablo aquí de actualidad de un pasado, no de su continuidad en nuestro presente. Por ello insisto en que para repensar nuestro presente es necesario restituir los principios mínimos de legibilidad al pasado, restaurar la singular potencia de su problemática, inclusive su fórmula de no conti-

nuidad con el siglo XX. Paradójicamente, es esta fórmula de no continuidad lo que propicia un horizonte nuevo para pensarnos a nosotros mismos. Es en este contexto donde se pueden entender tanto los dos libros –que se publicaron el mismo año– sobre la opinión pública (*Disfraz y pluma de todos*) y sobre los conceptos de la cultura política, como otros trabajos con los que he estado vinculado.[25]

LGMM y LC: Para una historia conceptual y una historia de la cultura política, en ese periodo de transición entre los siglos XVIII y XIX, los periódicos como fuentes resultan fundamentales y muy ricos en discursos finalmente heterogéneos. También es cierto que la identificación precisa de la prensa decimonónica en su conjunto está todavía en pañales. Sin embargo, habría que agregar que, en Colombia, el periódico decimonónico ha sido poco estudiado en tanto que medio de comunicación al igual que otros impresos, como los volantes, los pasquines o cualquier soporte de mediación más "tradicional" que la prensa periódica y de mayor circulación. ¿Cuál es su opinión al respecto? ¿Cómo considera usted el problema de la mediación o de las prácticas en el espacio público?

FOM: El problema, claro, no está acotado por los periódicos, no se agota con ellos. Tenemos presentes muchas otras fuentes: volantes y papeles sueltos, sermones y todo tipo de manuscritos que están circulando. Todo ello incide no solamente en la comunicación de la información sino también en la construcción de modelos o de formas de estar y de ser, en la construcción de diversos tipos de comunidades (con las redes, por ejemplo) o de las formas de la subjetividad (el periódico que construye al lector, la noción de "público", por ejemplo). Todo eso evidentemente forma parte del repertorio de problemas que surgen en el periodo. En los proyectos que mencioné me dediqué a priorizar el problema de los periódicos, esencialmente por dos razones. Por una parte, el proceso de digitalización de la prensa del siglo XIX, emprendido en las bibliotecas, debe consolidarse; si esto se logra, estará a disposición de los investigadores nacionales e internacionales, pero también del público en general, un material realmente desconocido y de una riqueza enorme. Por otra parte era, digamos, una cuestión de cierto criterio; establecer una serie de temas, de fichas descriptivas, debía remitir a un criterio relativamente unificado, es

decir, a la noción de opinión pública, que queríamos complejizar. Esta genera un efecto de novedad, de ruptura radical, que hay que tomar con cuidado. Por una parte, el periódico aparece como el heraldo de una cultura política muy diferente a la existente; por otra, al examinar los contextos nos damos cuenta de que el periódico no desplaza o elimina las formas de comunicación que habían estado vigentes; no se opone ni al volante ni al sermón, sino que los articula de forma creativa y novedosa, abriendo paso a una cultura política local de gran vigor y con actores socialmente diversos. En determinados procesos de legitimación, por ejemplo, el púlpito vale tanto, y a menudo más, que el periódico.

En la investigación también aparecieron una infinidad de temas importantes, por ejemplo la cuestión del papel, la imprenta, los impresores y los talleres, las tiendas donde se vende y se lee la prensa. Sin embargo, si acometía todos esos frentes de investigación, igualmente importantes, se nos disolvía el proyecto inicial. En un primer paso se trataba de demostrar la validez y la inmensa riqueza de este trabajo colectivo, de largo aliento y de muy alta exigencia. Lo que tengo en mente es producir a futuro una serie de libros con esta clase de fichas descriptivas y analíticas de los periódicos decimonónicos; lo que representa un trabajo de más largo plazo, de unos diez años por lo menos.

Ahora bien, el ámbito de los lenguajes políticos –que coincidió con mi preocupación inicial por el lenguaje y la escritura– claramente no se agotaba ahí. Se hacía evidente un proceso de tránsito de la publicidad de Antiguo Régimen a otras formas de publicidad, entre las que el concepto de opinión pública desempeña un papel importante. Eso significaba, igualmente, examinar las prácticas de producción, circulación y consumo; es decir, no solamente cómo se construye y se distribuye la información, sino también cómo se lee, cómo el público se apropia de ella, cómo se debate, si es censurada o no, etcétera. El problema de la naciente publicidad lo entendemos como ese espacio donde operan unas dinámicas de intercambio de información, de legitimidad, de configuración de subjetividades; un espacio muy precario, pero que empieza a consolidarse y a volverse más y más importante a lo largo del siglo XIX. De hecho la publicidad, desde mi punto de vista, puede ser contemplada en tres direcciones distintas: como índice (los periódicos o impresos como repositorios de informa-

ción); como matriz (como superficies donde se configuran conceptos, modelaciones, subjetividades y el lazo social); y como factor constituyente, como un ensamblado que interviene en el proceso social y le propone nuevas determinaciones. Es decir, la publicidad no se puede entender simplemente como depositaria de información, ni siquiera como un conjunto de lenguajes políticos; también es un lugar de innovación y proyección –sobre todo en el ámbito de lo político y de lo cultural. Esos tres ejes mencionados nos remiten necesariamente a diferentes dimensiones, lugares y formas de acercarnos a las comunicaciones. La publicidad es un lugar que registra la novedad a la vez que pone en curso formas de reincorporación o recuperación de prácticas tradicionales. Es el lugar de las prácticas, de constitución y configuración de ciertas memorias y legitimidades.

LGMM y LC: ¿Qué retos afronta el historiador para no ubicarse solamente en una lectura demasiado homogénea y elitista de la opinión pública, sino más bien para recuperar la voz plebeya o las voces populares que están fuera de esas redes y circulaciones que usted mencionó, pero que de alguna manera están actuando? ¿Con qué herramientas el historiador puede aclarar estos aspectos, en particular con base en nuevos enfoques de la historia cultural?

FOM: Por supuesto, la opinión pública surge como consolidación o articulación de una nueva voz “hegemónica”. Cuando se utiliza por primera vez en Colombia el concepto de opinión pública –quizá alrededor de 1809–, fue para designar al grupo de los ilustrados, la voz o el dictamen de los sabios. Esa opinión pública surge en oposición a algo que estaba ahí y que Feijóo, por ejemplo, ya había identificado y clasificado (en su *Teatro crítico universal* de 1726) como aquello irrelevante o contra lo cual había que luchar, es decir, la voz o más bien las voces del pueblo.[26] Ello significa que existe una conciencia clara de que la opinión pública no es la única voz, sino que hay otras voces. En algunos casos, esas voces plebeyas se pueden escuchar a través de la documentación procedente, sobre todo, de las élites, cuando los ilustrados las satirizan, las ridiculizan o las refutan. Pero en la mayor parte de los casos son consignadas a la condición de “idiota”. Así las califica en 1810 el *Aviso al Público*, periódico de la Junta de Gobierno de Santafé, el cual precisamente se propone como una forma de ins-

trucción de ese pueblo tumultuoso cuya vocinglería apunta a la anarquía. En todo caso, si bien son pocos los registros (sobre todo en estos periódicos tempranos), esas voces "subalternas" –como las llamaría la historiografía contemporánea– siempre quedan registradas y codificadas en la prensa. Ya para los años 1840 y 1850, con el desarrollo de la prensa artesanal, este panorama empieza a modificarse de manera sustancial.

El problema más serio consiste en identificar las voces populares que no aparecen registradas. Es decir, se trata de identificar y describir las fuentes –sus lugares de enunciación, sus lectores, las modalidades y condiciones materiales de la circulación, los lenguajes que movilizan, las formas de argumentación propia y aquellas contra las que argumentan, etcétera– así como de complementar ese acercamiento con la identificación de otros lugares de lucha: los mítines, los motines, las movilizaciones, los pleitos jurídicos, el chisme, las memorias, el relato costumbrista, el sermón o la prosa moralizante. Existen acercamientos históricos a la prensa de ese periodo [1840-1850] y a sus manifestaciones relativamente radicales; pero me parece que falta mucho para comprender la complejidad de estas expresiones, las cuales son más heterogéneas de lo que nos gustaría admitir. Muchas veces esas interpretaciones están inscritas en programas de investigación que aspiran a encontrar una voluntad popular, nacional y democratizadora, cuando lo que nosotros entendemos por nación y democracia muy seguramente no tiene nada que ver con esos años. Al hacer a un lado estas condiciones, la historia del siglo XIX aparece con frecuencia pobre, derivativa, confinada a las acciones propias de una franja pequeñísima de la élite, que representaba quizá 7% de la población nacional.[27]

Por ello es necesario multiplicar las miradas y los acercamientos, abrirnos a la cuestión de la memoria –algo que no resulta fácil de hacer sin caer en el anacronismo–, a las diferentes versiones que emergen en las crónicas y los anales. El historiador debe apropiarse de la mirada antropológica, o trabajar conjuntamente con ella, para acercarse a los diferentes espacios sociales con la sensibilidad propia del que va al encuentro con "el otro". En todo caso, los historiadores debemos realizar un gran trabajo de fundamentación si queremos comunicar a nuestros conciudadanos, de manera efectiva, la importancia del pasado

para el presente; si queremos recuperar un papel protagónico en la construcción de la contemporaneidad; si queremos reconquistar la capacidad de ser interlocutores del presente.

Por ejemplo, tenemos una idea muy poco clara de la composición social y el universo cultural del sector plebeyo que participó en las movilizaciones del 20 de julio de 1810, las cuales culminaron en la declaración de autonomía de la Junta de Gobierno de Santafé.[28] Se sigue hablando de este acontecimiento en términos dicotómicos: o fue una acción unilateral de la Junta, o fue el pueblo que se movilizó llevado de la mano por la élite; y ello a despecho de que se sabe que un tercio de la población de la ciudad estaba en la plaza esa semana y que la movilización popular generó tal grado de incomodidad que la misma Junta tuvo que suspender por decreto las reuniones públicas el 26 de julio. Ambas explicaciones resultan claramente insuficientes para comprender el sentido de la crisis política, las posibilidades políticas que se abrieron (así como las que se cerraron), la fuerza que fue adquiriendo, por ejemplo, el lenguaje republicano como forma de instituir, casi diez años después de la *vacatio regis*, una nueva forma de asociación. Así que para identificar con mayor precisión la cultura política del periodo falta, por una parte, precisar más claramente la composición socioeconómica de la ciudad y sus espacios de sociabilidad, y por otra, realizar un trabajo puntual sobre los lenguajes políticos del periodo, sobre las formas de circulación y apropiación, sobre los códigos culturales compartidos y sobre aquellos que resultaban específicos a diferentes corporaciones y grupos sociales.

Por último, tengo que decir que los historiadores no podemos ni estamos para restituir las ausencias o reparar las violencias producidas en el pasado. La indignación ante las violencias del pasado puede ser una motivación importante al comienzo de una investigación, pero generalmente ésta se convierte en una mala consejera, pues nos convierte en fiscales y jueces, simultáneamente. Si una voz no está en el registro histórico, es por una *violencia exclusionaria,* y pretender ser redentores de ese pasado violento nos lleva a la ilusión de restituir algo que está mutilado.[29] En cierto modo, cuando caemos en esa tentación imponemos una segunda violencia a la violencia original; añadimos a ésta la que proviene del desconocimiento de esa pérdida singu-

lar. En ese sentido, soy escéptico ante el deseo restituyente de algunos sectores vinculados a la teoría poscolonial.[30] Para mí, la mejor teoría poscolonial no es la que procura restituir "lo nativo" (la recuperación de una raíz, de una historia o de un momento precolonial), sino aquella que se sabe mutilada y que en vez de alimentar la ilusión del duelo exitoso (en el sentido de restitución de una plenitud mítica), desarrolla estrategias para reconocerse como incompletos. Creo que lo más interesante de estas reflexiones teóricas es su conciencia de que la restitución es imposible y de que en realidad ésta no cabe dentro de lo que deberían constituir sus tareas de investigación.

LGMM y LC: ¿Usted considera que la historiografía colombiana tiene una especificidad en el entorno internacional?

FOM: La historiografía y también las ciencias sociales colombianas, son muy eclécticas. Colombia no tiene instituciones académicas o culturales lo suficientemente fuertes y consolidadas para que en su interior se hayan gestado conversaciones teóricas con cierta autonomía y continuidad. En México, Argentina, Brasil e inclusive Perú, encontramos la creación, desde los años veinte del siglo pasado, de instituciones culturales fuertes que ayudaron a estructurar una agenda intelectual y política que orientó la reflexión y la acción local. En el caso colombiano hemos tenido instituciones frágiles y sin mucha continuidad, y ello ha significado una fuerte dependencia a la reflexión historiográfica generada en Europa y Estados Unidos, con la consecuente sensación de inferioridad que la acompaña. Esto ha tenido dos consecuencias: por una parte, una cierta libertad y amplitud teórica –un cierto eclecticismo tolerante–; por otra, una ausencia de criterios propios y una falta de continuidad en la forma en que la comunidad académica lleva a cabo las reflexiones sobre su propio acontecer. Y una tercera consecuencia es el evidente divorcio entre los productores intelectuales y el resto de la sociedad; ésta ve con escepticismo –e incluso desprecio– la producción intelectual y cultural local. Más allá de estas características, creo que ha habido por lo menos tres preocupaciones que identifican particularmente la agenda académica colombiana reciente, aunque me parece que también podría incluir a otros países hispanoamericanos. En primer lugar, el problema de la región, del entorno, llámese Hispanoamérica,

Latinoamérica, Iberoamérica o, en el caso colombiano, la región “gran colombiana”.[31] Por una parte, el problema de la identidad regional o nacional, su singularidad (el mestizaje, los grupos indígenas y afrodescendientes), y por otra, la identidad que vincula las regiones a una comunidad histórica más extensa (Latinoamérica o Iberoamérica). Un segundo tema que ha dominado la agenda académica tiene que ver con la modernidad: el problema de la actualidad o de la vigencia de nuestro presente, en particular con relación a una actualidad global. Es significativo que desde el mismo momento de la ruptura con la monarquía hispánica y la constitución de la República, aparece una angustiosa conciencia de ser una singularidad dentro de esa modernidad global, una singularidad que parece encontrar su expresión en la coexistencia conflictiva de procesos acelerados de esa modernidad y la persistencia de aquello que se observa como formas culturales y políticas tradicionales o de retraso. Finalmente, una tercera preocupación recurrente tiene que ver con la memoria. Ésta es una preocupación que ha estado presente desde hace ya un buen tiempo y que ahora queda consignada en la mesa de los diálogos de paz que actualmente sostienen el gobierno y el grupo guerrillero de las FARC. La memoria es y será el lugar de disputa para los próximos diez años. Los que han sobrevivido buscan la inscripción de esa violencia que se instauró e instaló en la experiencia social y política de los últimos 60 años y que expulsó toda civilidad como forma legítima para resolver la disputa social. Buscan su inscripción y se preguntan: ¿qué hacer con esa memoria? ¿Perdonar, olvidar, condenar? Entonces el problema de la memoria es un tema que en este momento está abierto, que va creciendo y que será fundamental en los próximos años.[32] La dificultad estriba en que no lograremos comprender la fuerza de la memoria si la pretendemos objetiva. Toda memoria es siempre parcial, un modo particular de construir un relato. Es por eso que la memoria –si bien necesaria– puede igualmente anclar a los sujetos en la pérdida y exacerbar las disputas. Además, al institucionalizarse, la memoria pierde creatividad y termina encapsulada en plantillas o fórmulas existentes; lo que significa una instrumentalización de la memoria.[33] En este momento hay un ejercicio para poner bajo control las memorias ya sea para cultivar una memoria sacra de la pérdida total, o para insistir en la necesidad de aceptar

el orden establecido y olvidar las violencias del pasado. Ambas son memorias fetichizadas. En realidad, para salir del martirologio o de la trivialización de la memoria institucional y abrirse a otras formas de elaboración, confío en la potencia de las artes y la literatura, ya que los historiadores no hemos hecho un muy buen trabajo en ese sentido. De seguro el camino es vincularnos de manera más decisiva con las artes y la literatura.

NOTAS DE LOS COORDINADORES

[1] La noción de "cultura política" fue revitalizada por la sociología funcionalista de Talcott Parsons en la década de 1960. Posteriormente, Habermas replanteó esta noción al utilizar el concepto de "esfera pública". Para Ortega lo importante ha sido ponerla a prueba en el contexto histórico "colonial" colombiano del temprano siglo XIX. Véase Francisco Ortega, "Colonia, nación y monarquía. El concepto de colonia y la cultura política de la Independencia", en Heraclio Bonilla (ed.), *La cuestión colonial*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, pp. 109-134. Con relación a Parsons y Habermas, véase en este libro la entrevista a Guillermo Zermeño, "Giro crítico de la historiografía".

[2] La apoteosis del momento teórico estadounidense al que Ortega se refiere, estaba vinculado a áreas como la filosofía analítica, la antropología simbólica, la historia de la ciencia, la sociología, y en especial a la fuerte influencia que ejerció el "giro lingüístico" o *linguistic turn* en las ciencias sociales estadounidenses. Posteriormente, la publicación de la obra de Hayden White, *Metahistoria*, en 1973, reforzó la idea de que la investigación histórica debía interesarse por las estructuras figurativas del lenguaje. Desde esta perspectiva, la escritura de la historia ya no era una disciplina científica sino que se convertía en un género literario enfocado en la crítica textual. Tal "giro lingüístico" va a colocar los estudios historiográficos en medio de una lucha entre lo que podría denominarse el predominio hermenéutico textualista y el reduccionismo empirista contextualista. Resulta imprescindible mencionar el impacto que habían tenido los trabajos de Roland Barthes, especialmente su ensayo "El discurso de la historia", publicado originalmente en 1967. Una reedición en español véase en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura,* trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 163-178 (1ª ed. en francés, 1984). También véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia", y la entrevista a Guillermo Zermeño, "Giro crítico de la historiografía".

[3] La etiqueta de postestructuralismo refiere a la crítica del estructuralismo, especialmente en los campos de la antropología, la teoría literaria, la psicología y la historia. El estructuralismo tendía a olvidarse de los momentos históricos específicos, e inclusive del individuo mismo. Para el postestructuralismo ningún significado y ninguna lectura tienen sentido "fuera de su contexto". Y el texto estaba sujeto a diversas interpretaciones, era plural. El postestructuralismo tiende a homogeneizar una variedad enorme de obras y alude, a fin de cuentas, a una

prolífica producción literaria que replanteará, en diversos campos de las ciencias sociales, las fórmulas binarias que prevalecían hasta ese momento en la forma de oposiciones polarizadas, como: "hechos"/ficción; texto/contexto; experiencia material/representación (materia y espíritu); descripción/interpretación y concepto/metáfora, entre las más importantes. Estas relaciones dicotómicas enfrascaron a distintas posiciones teóricas en la discusión de los conceptos de mundo, realidad histórica y cambio social, como ocurrió con el marxismo, la teoría crítica, el neohistoricismo o el deconstruccionismo.

[4] Jacques Derrida (1930-2004), filósofo francés, llegó a postular el fracaso y la desaparición de los "meta-relatos" y de la ideología universalista, progresista y racionalista de la Ilustración occidental. A partir de la década de 1970, su método y su pensamiento crítico tuvieron un fuerte impacto en las ciencias humanas, particularmente en Estados Unidos. Basada en una reinterpretación de la lingüística, la obra de Derrida está estrechamente ligada a la noción de "deconstrucción", operación o práctica de análisis textual que revela las distintas significaciones –confusas y contradictorias– de un texto (conceptos, postulados implícitos, omisiones, etc.), por lo que resulta imposible erigir su verdad científica. Esta noción se encuentra por primera vez en Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, París, Editions de Minuit, 1967 (edición en español: *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1971). Las propuestas de Derrida, que privilegian la dimensión discursiva de la realidad en detrimento de cualquier otra explicación considerada como mera construcción del lenguaje, generaron fuertes polémicas entre los historiadores, particularmente de la historia social.

[5] Steve J. Stern, *La historia secreta del género: mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, México, FCE, 1999 (1ª ed. en inglés, 1995); y *Luchando por mentes y corazones: las batallas de la memoria en el Chile de Pinochet*, Santiago, Chile, Universidad Diego Portales, 2013 (1ª ed. en inglés, 1995); Florencia Mallon, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú coloniales*, trad. Lilian de la Vega, México, CIESAS / El Colegio de Michoacán y El Colegio de San Luis Potosí, 2003 (1ª ed. en inglés 1995); Frank Salomon, *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*, Durham, Duke University Press, 2004; Francisco A. Scarano, *Puerto Rico: cinco siglos de historia*, Bogotá, McGraw Hill, 1993; y Margarita Zamora, *Reading Columbus*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1993.

[6] La toma del Palacio de Justicia de Bogotá tuvo lugar los días 6 y 7 de noviembre de 1985. Ubicado a un costado del Congreso, en la Plaza de Bolívar, el Palacio de Justicia fue tomado por un comando del grupo guerrillero "Movimiento 19 de abril" (M-19), creado en 1974 a raíz del fraude cometido en las elecciones presidenciales del 19 de abril de 1970 que dio la victoria a Misael Pastrana (1923-1997) contra el general Gustavo Rojas Pinilla (1900-1975) quien ya había ocupado la presidencia mediante un golpe de Estado en los años 1953-1957. Con la toma del palacio el M-19 exigía el juicio público del presidente de la República, Belisario Betancourt Cuartas (1982-1986). Sin emprender negociación alguna, el ejército retomó el edificio y el asalto dejó un importante saldo de muertos, desaparecidos y torturados, entre guerrilleros, magistrados y empleados; una masacre cuya amplitud aún no se conoce con exactitud. Esta represión –que coincidía con un proceso de extradición de miembros del Cartel de Medellín dirigido por el

narcotraficante Pablo Escobar– fue condenada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y todavía divide a la sociedad colombiana. El M-19 se desintegró a mediados de la década de 1990 tras haber sido asesinados varios de sus líderes; otros se incorporaron a la vida política civil. En cuanto a Pablo Escobar, responsable en los años ochenta de múltiples secuestros, asesinatos y actos terroristas mediante el uso de "carros bomba", se convirtió en el criminal más buscado del país y falleció en 1993, balaceado por las autoridades policiacas.

[7] Véase Francisco A. Ortega Martínez (ed.), *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011. En este libro Ortega ofrece un largo texto intitulado "El trauma social como campo de estudios". Véase también Francisco A. Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Centro de Estudios Sociales y Sede Medellín / Pontificia Universidad Javeriana, 2008. En el prólogo de este libro colectivo se mencionan el "prolongado conflicto interno" colombiano y la "crisis institucional profunda" que retan a las ciencias humanas y sociales a buscar "posibilidades y salidas" y a "generar pensamiento crítico nuevo", es decir, a renovar el pensamiento social colombiano. Veena Das es una antropóloga reconocida a nivel internacional. Nacida en 1945 en la India, es especialista en antropología de la violencia y el sufrimiento social, de la cotidianidad, la memoria colectiva y el poder político, de los estudios subalternos y poscoloniales. Miembro de la American Academy of Arts and Sciences, fue profesora en la New School for Social Research de Nueva York y en la John Hopkins University de Baltimore.

[8] La Universidad Nacional de Colombia, fundada en Bogotá en 1867, es la más importante institución de educación superior del país; cuenta con el mayor número de estudiantes y su alta calidad institucional le permite ubicarse entre las diez primeras universidades de América Latina. Además tiene sedes y campus anexos en seis ciudades: Medellín, Manizales, Palmira, Leticia, Arauca y San Andrés. Su población académica (docentes, investigadores y estudiantes) defendió en numerosas ocasiones el carácter público de la institución y el amplio acceso de la población a la educación superior.

[9] La Universidad de los Andes, fundada en 1948 en Bogotá, es la única universidad privada que ha recibido (en 2005) la acreditación institucional de alta calidad por parte del Ministerio de Educación de Colombia. Cuenta con menos estudiantes que la Universidad Nacional de Colombia, pero ha tenido un significativo crecimiento, en particular en la calidad y la oferta académica, gracias al impulso dado por el Programa de Desarrollo Integral de 2001-2005. En términos de calidad institucional, se ubica entre las diez primeras universidades de América Latina.

[10] Ortega se refiere a "los diálogos de paz" que sostuvieron el gobierno actual del presidente Juan Manuel Santos y uno de los grupos guerrilleros más antiguos de América Latina: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), creadas a comienzos de la década de 1960. Los diálogos o negociaciones de paz comenzaron en Oslo, Noruega, en 2015, y prosiguieron en La Habana, Cuba, en donde las partes han llegado a diferentes acuerdos. Hasta ahora, el gobierno, el congreso y las FARC ya han acordado legalmente la implantación de la paz mediante una serie de condiciones que han creado nuevamente una oposición conservadora contra cualquier pacto "con ex guerrilleros".

[11] Publicación semestral del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Humanas (Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá), el *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (ACHSC) apareció por primera vez en 1963 y fue la primera revista académica de historia en publicarse en el país. Especializada en la investigación histórica de Colombia y de América latina, se interesa también en cuestiones historiográficas y teóricas.

[12] La revista *Historia Crítica*, fundada en 1989, es una publicación trimestral del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de los Andes). De alcance internacional, publica en varios idiomas (español, portugués e inglés) artículos científicos de ciencias humanas y sociales, con enfoques relativos a la investigación y la historiografía. *Fronteras de la Historia* es una publicación semestral del ICANH, fundada en 1997. Centrada en la historia colonial de Iberoamérica, publica también artículos de historia contemporánea, antropología, psicoanálisis o crítica literaria. Asimismo, se interesa en cuestiones historiográficas particularmente enfocadas en la escritura de la historia.

[13] Guillermo Hernández de Alba (1906-1988), historiador y escritor colombiano, fue miembro de la Academia de Historia de Colombia y de sus homólogas en Venezuela y Panamá, así como de la Real Academia de Historia de Madrid. Fue también cronista de la Ciudad de Bogotá (nombrado en 1938) y director de la Biblioteca Nacional de Colombia. Erudito y archivista, publicó esencialmente monografías y biografías, así como una amplia gama de documentos archivísticos. Eduardo Posada Carbó estudió derecho en la Universidad Javeriana y posteriormente obtuvo su doctorado en historia en la Universidad de Oxford, en donde actualmente imparte cursos. Entre sus obras más destacadas se encuentran *El Caribe colombiano: una historia regional, 1870-1950*, Bogotá, El Ancora / Banco de la República, 1998, y *El desafío de las ideas. Ensayos de historia intelectual y política en Colombia*, Bogotá, Universidad EAFIT, 2002.

[14] Renán Silva Olarte, nacido en 1951, es un sociólogo e historiador colombiano. Fue profesor en la Universidad del Valle en Cali, y posteriormente en la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, y es hoy en día docente en la Universidad de los Andes, en Bogotá. Sus investigaciones se concentran en las relaciones entre sociedad y cultura política, entre la prensa y las redes intelectuales especialmente de finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. También reflexiona en torno a la historiografía, la epistemología y las escrituras de la historia. Entre sus numerosas publicaciones, véase, por ejemplo, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: genealogía de una comunidad de interpretación*, Medellín, Banco de la República / EAFIT, 2002; *La Ilustración en el virreinato de la Nueva Granada: estudios de historia cultural*, Medellín, La Carreta Histórica, 2005; *A la sombra de Clío: diez ensayos sobre historia e historiografía*, Medellín, La Carreta Histórica, 2007; *Cultura escrita, historiografía y sociedad en el virreinato de la Nueva Granada*, Medellín, La Carreta Histórica, 2015.

[15] Alfonso Múnera (1954) es abogado por la Universidad de Cartagena e historiador por la Universidad de Connecticut, Estados Unidos. Especializado en la región caribeña colombiana, ha publicado *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá, El Banco de la República / El Áncora, 1998. Ha ocupado el cargo diplomático de secretario general de la Asociación de Estados del Caribe.

[16] Margarita Garrido Otoya, historiadora colombiana, es profesora en la Universidad del Valle (Cali) y en la Universidad de los Andes (Bogotá); es especialista en historia colonial de Nueva Granada y América hispana, y en historia política, social y cultural. Se especializa en la cultura política de finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Entre sus publicaciones, véase *Reclamos y representaciones: variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*, Bogotá, Banco de la República, 1993.

[17] Frank Safford, historiador estadounidense por la Universidad de Columbia, se ha especializado en la historia política y económica de Colombia en el siglo XIX. Véase Frank Safford, *Aspectos del siglo XIX en Colombia*, Medellín, Hombre Nuevo, 1977; y Frank Safford y Marco Palacios, *Colombia. País fragmentado. Sociedad dividida*, Bogotá, Norma, 2002.

[18] Malcolm Deas (1941) es un historiador británico formado en la Universidad de Oxford. En 1966 pasó al Saint Anthony's College, donde participó en la fundación del Centro de Estudios Latinoamericanos. El gobierno colombiano le otorgó la nacionalidad colombiana por sus importantes aportaciones al conocimiento histórico de ese país. Véase Malcolm Deas, *Intercambios violentos: reflexiones sobre la violencia política en Colombia*, Bogotá, Taurus, 1999.

[19] Marco Palacios Rozo, historiador colombiano nacido en 1944, fue profesor de la Universidad de los Andes y de la Universidad Nacional de Colombia, de la que fue rector. Desde 1996 es profesor en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Especialista en historia de América Latina de los siglos XIX-XX, sus trabajos abordan la historia de Colombia, la historia económica y empresarial, la historia política y del Estado nacional, y la violencia colectiva. Véase Marco Palacios (coord.), *Las independencias hispanoamericanas. Interpretaciones 200 años después*, Bogotá, Norma, 2009.

[20] Ortega se refiere a José Celestino Mutis (1732-1808), médico, botánico y sacerdote español que encabezó la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada, promovida por el rey Carlos III, en 1783. Dicha expedición fue fundamental para la investigación científica colombiana y en ella participó Caldas. Francisco José de Caldas (1768-1816), "El Sabio", fue un científico autodidacta y periodista neogranadino que ingresó a la historia como prócer de la Independencia de Colombia. Por último, Antonio Nariño (1765-1823), originario de Santafé Bogotá y perteneciente a una familia de la elite, fue desterrado por haberse atrevido a traducir al español y a imprimir "Los Derechos del Hombre" de la Revolución francesa. Es considerado un precursor ideológico y uno de los líderes políticos más destacados de la Independencia de Nueva Granada.

[21] La Biblioteca Luis Ángel Arango de Bogotá, que pertenece al Banco de la República, ofrece una biblioteca virtual y una hemeroteca digital histórica. Ahí se encuentran periódicos digitalizados (desde 1785 hasta 1913), así como las amplias fichas descriptivas y técnicas señaladas por Ortega, que corresponden a títulos publicados entre 1810 y 1831. La operación correspondía a la línea de investigación "Opinión pública e Independencia", dirigida por Francisco Ortega y enmarcada en el Programa Nacional de Investigación "Las Culturas Políticas de la Independencia, sus memorias y sus legados: 200 años de ciudadanías".

[22] Robert Darnton, historiador estadounidense, es uno de los más fecundos pioneros y teóricos de la historia cultural del libro, la lectura y las redes de co-

municación, especialmente de la Francia del siglo XVIII. Su primera obra remite a las primicias de la industria editorial moderna: *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopedie*, 1775-1800, Cambridge (Mass.), Belknap Press / Harvard University Press, 1979 (edición en español: *El negocio de la Ilustración: historia editorial de la* Encyclopédie*, 1775-1800*, México, FCE, 2006). Entre sus numerosas publicaciones véase, por ejemplo, *El Coloquio de los lectores. Ensayos sobre autores, manuscritos, editores y lectores*, México, FCE, 2003; *Poetry and the Police: Communication Networks in Eighteenth-Century Paris*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2010 (edición en español: *Poesía y policía: redes de comunicación en el París del siglo XVIII*, México, Cal y Arena, 2011). Acerca de Darnton, véase en este libro la entrevista con Roger Chartier "Nuevos combates por la historia".

[23] Véase Francisco A. Ortega y Alexander Chaparro Silva (eds.), *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá / Universidad de Helsinki, 2012. Este libro, que presenta distintos estudios sobre la prensa colombiana y la esfera pública entre 1785 y 1830, ofrece también un amplio debate en torno al concepto de opinión pública y a la validez del marco teórico y de las distintas interpretaciones en esta materia.

[24] Una aproximación reflexiva, véase en Francisco A. Ortega, "Panamá en el siglo XIX: ¿frontera o nación?", en Horacio Crespo, Luis Gerardo Morales y Mina Alejandra Navarro (coords.), *En torno a fronteras e intelectuales*, México, Itaca / Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2014, pp. 105-123.

[25] Véase Francisco A. Ortega y Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (eds.), *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá / University of Helsinki, 2012. Este libro es considerado una "exploración conceptual de la cultura política" desde el periodo colonial hasta la primera mitad del siglo XIX; pero, se advierte, intenta "escapar al mito de los orígenes de la nación y de la nacionalidad colombiana". Véase también Francisco A. Ortega y Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (eds.), *200 años de independencias. Las culturas políticas y sus legados*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2011.

[26] Ortega se refiere al monje benedictino, teólogo y escritor español, nacido en Galicia, Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (1676-1764) considerado como el impulsor de la Ilustración en España. La obra a que se refiere Ortega, *Teatro crítico universal*, reúne una colección de ensayos que abordan diferentes temas sobre historia natural, medicina, literatura, filosofía, filología y educación, entre otros, con el fin de combatir la superstición, los mitos y la ignorancia del reino español. Los volúmenes de esta gran obra se publicaron entre 1726 y 1739.

[27] Se calcula que entre 1840 y 1870 Colombia pasó de contar con una población de un millón 900 mil habitantes a una de casi tres millones en total.

[28] La jornada en Santafé de Bogotá del 20 de julio de 1810 desembocó en la deposición del virrey Antonio José Amar y Borbón Arguedas. Esta jornada, que fue un movimiento local, comenzó a celebrarse como el día del grito de la Independencia de Colombia a fines del siglo XIX.

[29] Esta expresión refiere a toda acción de excluir en forma deliberada o por omisión a un individuo o a un grupo social de una memoria histórica determinada.

[30] El Grupo de Estudios Subalternos Surasiáticos, fundado por Ranajit Guha a comienzos de la década de 1980, aplicó el concepto marxista-gramsciano de "subalternidad" a los estudios histórico-sociales de países poscoloniales como la India, a raíz de su independencia en 1947. Este grupo, muy heterogéneo en sus obras, hará la primera problematización del relato histórico oficial de la India nacional/poscolonial. En este grupo confluyeron científicos sociales como Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak y Edward Said, entre otros. Bajo la influencia de las publicaciones de este grupo surgió también, a mediados de la década de 1990, el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, con el fin de propiciar una nueva lectura de los paradigmas historiográficos y disciplinarios considerados como "tradicionales", y en especial de los conceptos de nación, cultura, clase, etnia, raza y pueblo en América Latina. Sobre la postura de la subalternidad en el campo de la historiografía, véase Ranajit Guha, "Preface", en Ranajit Guha y Gayatri Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies,* Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1988; Ranajit Guha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en Guha y Spivak (eds.), *op. cit.*, y Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate),* México, Miguel Ángel Porrúa, 1998. Es evidente que Ortega no comparte el esencialismo identitario de la corriente subalterna, aunque retoma su talante crítico con respecto a la noción homogénea de modernidad y, en consecuencia, a la necesidad de recuperar una historicidad discontinua e incompleta de la esfera pública. Sobre los estudios subalternos, véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia", y la entrevista a Guillermo Zermeño, "Giro crítico de la historiografía".

[31] La Gran Colombia es, de hecho, una denominación que utilizan los historiadores actuales para distinguir la Primera República de Colombia, que abarca de 1819 a 1831, de la de 1863. Heredera del virreinato de Nueva Granada, la Gran Colombia abarcaba la mayor parte del norte de Sudamérica y una parte del sur de Centroamérica; es decir: además del país colombiano que hoy conocemos, comprendía también los territorios de Panamá, Ecuador, Venezuela, el norte de Perú, el oeste de Guyana y el noreste de Brasil.

[32] En Colombia se hace una distinción conceptual entre la etapa histórica de La Violencia, que podría remontarse a fines del siglo XIX, y la violentología, que implica la profesionalización de las ciencias sociales a partir de la década de 1960. La violentología hará una reflexión crítica sobre el tema de la violencia. Al respecto, véase Marco Palacios, *Entre la legitimidad y la violencia en Colombia, 1875-1994*, Bogotá, Norma, 2003; Gonzalo Sánchez, "Los estudios sobre la violencia: balance y perspectivas", en Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda (comps.), *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, Medellín, La Carreta Histórica, 2007 (3ª ed.), pp. 17-32.

[33] Con "instrumentalización" de la memoria Ortega se refiere a la creación de espacios controlados de la memoria; espacios que aglutinan intereses de diversas comunidades interpretativas así como de administraciones jurídico-civiles de la memoria social colombiana reciente, como el Centro de Memoria Histórica, adscrito a la Presidencia de la República y creado en 2011, y el proyecto de Museo de la Memoria Histórica Colombiana, presentado en 2015 en Bogotá.

LARGO TIEMPO MEDIEVAL

Jaime Humberto Borja

Semblanza

Jaime Humberto Borja, historiador colombiano nacido en 1962, es profesor e investigador del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, en Bogotá, Colombia. Su formación académica transcurrió en dos recintos jesuitas: la Pontificia Universidad Javeriana de Santa Fe Bogotá, y la Universidad Iberoamericana-Santa Fe, de la Ciudad de México. En ambos lugares encauzó su curiosidad por el complejo mundo virreinal de la actual Colombia: curiosidad tanto por el mundo de las manifestaciones místicas y/o demoniacas como por el mundo de las crónicas indianas.

Después de haber realizado sus estudios de doctorado en México, Borja acometió una doble búsqueda en su tierra natal: profundizó en las crónicas indianas inmersas en la retórica medieval cristiana, e incorporó la fuente iconográfica como indicio de un mundo oral ausente en los impresos, aunque plasmado en imágenes de culto o devocionales. En los discursos visuales ubicó la importancia del cuerpo retórico y místico, así como del cuerpo social indígena.

Jaime H. Borja formó parte de una generación de historiadores inconformes tanto con la historiografía liberal positivista como con la estructuralista y econométrica, que estandarizaba el conocimiento del pasado conforme a convicciones del presente.

Atraído, sin embargo, por la historia de las mentalidades, encontró su campo de especialización: el estudio del cuerpo retórico que refiere los discursos y prácticas dominantes de una prolongada supervivencia medieval en el virreinato de Nueva Granada. Al mismo tiempo, ha colaborado con otros colegas y artistas en curadurías de exposiciones museográficas sobre arte religioso del periodo virreinal.

En la entrevista que ahora presentamos, el profesor Borja plantea, desde una historia crítica de las historiografías que inventaron lo nacional, una narrativa diferente que parte de la observación, en la sociedad "neogranadina", de una continua tensión entre lo colonial-medieval y lo nacional-moderno; entre el discurso y la praxis; entre la experiencia irracional y la búsqueda del sentido. Desde esta perspectiva, hará énfasis en la necesidad de historizar el concepto homogeneizador de "América colonial".

Su obra publicada más reciente es: Jaime H. Borja y Luis Enrique Nieto *et al., Biblioteca Antigua. Circulación y conocimiento*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2015; Jaime H. Borja, *Pintura y cultura barroca. Los discursos sobre el cuerpo*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, 2012; Jaime H. Borja, "La autoridad y la virtud. Los retratos del virrey Solís", en Max Hering y Amada Carolina Pérez (eds.), *Historia cultural desde Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / Pontificia Universidad Javeriana y Universidad de los Andes, 2012, pp. 251-286; Jaime H. Borja y Alejandro Restrepo, *Habeas Corpus: que tengas un cuerpo para exponer*, Bogotá, Banco de la República, 2010; y Jaime H. Borja, *Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2009.

Entrevista

Luis Gerardo Morales Moreno (lgmm) y Laurence Coudart (lc): Usted se ha especializado en el periodo virreinal, especialmente en lo relacionado con el uso de fuentes iconográficas o visuales desde una perspectiva histórica. ¿Cómo se inició en la historia?

JAIME H. BORJA (JB): Primero estudié filosofía y posteriormente historia en la Universidad Javeriana, en Bogotá.[1] Me gustaba la historia aunque no tenía muy claro cuál podía ser el desempeño profesional de un historiador. Mi elección se dio cuando la historia comenzaba a profesionalizarse en Colombia, a mediados de la década de 1970. Comencé a estudiarla en los últimos años de la década de 1980, y eso fue una ventaja porque me abrió espacios para que después pudiera hacer cosas diferentes. Mi formación transcurrió en un ambiente académico muy conservador, pues en ese momento sólo era posible hacer historia económica o historia social.

La elección del periodo de estudio fue otra decisión azarosa. Recuerdo la afirmación de algunos historiadores franceses: "Toda investigación es investigación de uno mismo, introspección"; un tema es elección de uno mismo; creo que la elección de un periodo es un azar que está relacionado con la experiencia de lo que uno está viviendo en ese momento. Más que un periodo temporal determinado, persigo una temática. Mi trabajo de pregrado en historia fue sobre la caricatura femenina en la década de 1920. Ahí estaba manifestando un interés por los estudios de género y por la imagen; pero en ese momento, a fines de la década de 1980, este tipo de temáticas no formaba parte del quehacer de los historiadores. Quizá mi ventaja fue que tuve tutores flexibles… Me interesaba trabajar la caricatura porque estaba muy cerca de la historia de las mentalidades.[2] En Colombia influyeron en la profesionalización del oficio dos líneas muy fuertes: los historiadores neomarxistas ingleses, y los *Annales* de Braudel, a pesar de otras corrientes vigentes por entonces. Si en aquel momento uno no hacía historia política, social o económica, hacía un tipo de historia "rosa". Eran los tiempos del compromiso político del historiador. Por esta razón, elegir el estudio de la imagen era difícil; sin embargo, comenzaba la moda de trabajar el siglo XX. Mi tesis se llamó *Mentalidad, tendencia y actitudes de la mujer en los años veinte*. Por supuesto, era un trabajo muy básico, pero ya me insinuaba la línea por la que me desarrollaría profesionalmente años más tarde. Por aquel entonces, y antes del posgrado, comencé a trabajar temas que siempre me habían llamado la atención: mujeres, brujas y demonología, lo que me condujo a los dos entornos que han sido mi eje: primero la Edad Media, y en segundo lugar

"lo colonial". Concibo "lo colonial" como una experiencia que se desdobla de "lo medieval". Con estos temas me quedé los primeros años. Muy cerca de la historia de las mentalidades.[3]

A mediados de los años noventa inicié el doctorado en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Mi doctorado consistió precisamente en trabajar lo medieval con un enfoque distinto. No me interesaba la historia social ni política, sino seguir el enfoque de Alfonso Mendiola, quien fue mi director.[4] Se trataba de trabajar el análisis discursivo de textos de la "Conquista española", para ver la época colonial menos como una herencia que como una experiencia de la Baja Edad Media Tardía. Ésta es una perspectiva metodológica muy fuerte en Francia e Inglaterra; en esos países consideran el siglo XVI y una parte del XVII como una Baja Edad Media Tardía, lo cual me ofreció un excelente contexto para variar la lectura de la Conquista y poblamiento de América, y en eso soy fiel creyente. En consecuencia, concibo la Conquista y la primera colonización como nuestra experiencia medieval. No la veo "moderna" en la forma en que la inventó la historiografía del siglo XIX. Esto me ha implicado profesionalmente replantear algunas nociones, como el Renacimiento, un periodo inventado que separa la "lucidez moderna" de la "oscuridad medieval"; y lo mismo sucede con la "Colonia", un concepto propio del siglo XVIII.[5] Concibo estas sociedades americanas virreinales como culturas con una conciencia de pertenencia a los reinos de ultramar de España, no como colonias, y que viven dentro de los lazos simbólicos de la Baja Edad Media. Esto me da una perspectiva de análisis contra la *historia colonial,* que ha desfigurado la producción historiográfica de los siglos XIX-XX; en ésta pesa más la postura del historiador contemporáneo que el lugar desde donde se hace la pregunta al pasado.

Por esta razón me aboqué a trabajar las "crónicas indianas" para observar cómo los relatos sobre el Nuevo Mundo eran relatos medievales. Unos años después, a comienzos del siglo XXI, procedí a incorporar el relato visual. Lo que se plasma en la pintura es también un contenido discursivo con un gran contenido medieval. En síntesis, provengo de una generación de historiadores colombianos que se interesó por "lo colonial" desde una perspectiva diferente. En cuanto a la primera generación de historiadores profesionales que llegan a Colombia a finales de la década

de 1960, casi todos ellos vienen con la idea de lo colonial, pero escriben historias "a lo Braudel": las macrohistorias económicas y sociales. Hacen una "nueva historia" en donde no hay personas sino procesos económicos; una historia donde el objeto son los relatos econométricos; el sujeto no está presente. Mi gusto por lo colonial-medieval consiste en ponerle más sentido, alma, a esos relatos con los que me formé como historiador. Claro, hay excepciones, como lo realizado por Jaime Jaramillo Uribe.[6] También pienso en los trabajos de Antonio Rubial, quien alguna vez llegó a decir que ciertos documentos son tan interesantes que con ellos no se puede hacer historia sino más bien literatura. Me refiero a *Los libros del deseo*.[7] Creo que eso es lo que pasa con "lo colonial"; es tan interesante que uno se ve tentado a escribir novela en lugar de historia.[8] Lo pongo en un sentido figurado, porque me parece un periodo muy poco racional que da para todo. Me parece un espacio ideal para experimentar con las mentalidades o con la historia cultural. También me viene a la mente un texto muy breve de Umberto Eco que se llama *Diez modos de soñar la Edad Media*, título que yo suelo traducir como "Diez formas de soñar la Colonia".[9] Parte del encanto de "lo colonial" consiste en disponer del lugar donde uno puede poner en ejercicio la *experiencia histórica sublime*.[10]

LGMM y LC: ¿Dónde encuentra los matices de una visión diferente de lo colonial? En todo caso ¿dónde termina lo medieval?

JB: Esos matices me interesan mucho. Los concibo en capas precisamente; esa experiencia medieval en la Colonia la captas en ciertos sectores y no en otros. ¿Por qué? Porque al mismo tiempo es una sociedad que está comenzando a "modernizarse", a tener la experiencia de lo individual, pero no del individualismo europeo. Me refiero al individualismo católico posreformista o contrarreformista, en donde se está formando la conciencia individual con la ayuda del director de conciencia, o con la confesión. Hay que reconocer que la historiografía, especialmente la liberal del siglo XIX, ha convertido estos elementos en contradictorios, porque supuestamente el catolicismo choca con la formación de la conciencia individual. Pero cuando se estudia a Ignacio de Loyola, uno sabe que este hombre es el primer "moderno"; de este modo vienen los matices: una Colonia que se debate entre efectos

medievales pero donde avanza la modernidad católica.[11] La presencia de la Iglesia católica y de la evangelización nos permite observar el proceso de una sociedad sacralizadora, pero que a la vez es mestiza y con un gran impulso secularizador. Ahí encuentro la contradicción. Por ejemplo, aunque en Nueva Granada no hubo imprenta sino hasta 1740 (200 años después que en México y Lima), hay una producción intelectual eclesiástica gigantesca que sólo circula oralmente. La historiografía que mencionaba acuñó un cliché: para que haya conocimiento, o sociedades de conocimiento, es necesaria la imprenta local. Pero veo lo contrario; en una investigación encontré a más de 180 autores que el canon del siglo XIX había excluido; que escribían y publicaban –en imprenta o en manuscrito– en muchos lugares de Europa. Pero seguía siendo una sociedad oral: los contratos se hacían oralmente; la cultura visual era la expresión de la oralidad; en fin, una sociedad oral es un rasgo de medievalidad. Al mismo tiempo se trata, por supuesto, de oralidades permeadas por la escritura.[12] Ahí encuentro una capa de medievalidad que permea muchas prácticas y comportamientos. Al mismo tiempo encontramos otras instituciones que ya son "más modernas". En consecuencia, creo que es muy difícil establecer esas fronteras: esto es medieval y esto es moderno. Estas sociedades son lo que son; muchas veces no se pueden inscribir ni en el barroco ni en el no-barroco, como tampoco en el *rococó*, o en la Ilustración; a veces terminan siendo una mezcla de todo a su manera. La historiografía convierte estos periodos en clichés, muy complicados, de homogeneización. Un sujeto del siglo XVII no tenía conciencia de la existencia de lo medieval, ni sabía qué era "lo barroco", ni tampoco que había modernidad… Son sujetos que son lo que son. Y eso es lo que me interesa de la semántica histórica de Reinhart Koselleck.[13]

LGMM y LC: ¿Cómo ubica o qué entiende por la modernidad en capas?

JB: A esa paradoja me refería, porque vemos una sociedad con muchas capas, con muchos elementos que provienen de cierta tradición medieval pero que al mismo tiempo se desenvuelven con elementos modernos. Todos aquellos elementos que están en un mismo nivel discursivo, como la pintura, el sermón, la literatura, la poesía, están enunciando las transformaciones. Ésta es una

vieja hipótesis que me parece muy interesante; plantea que hay ciertas experiencias culturales que no nacen de las prácticas sino del discurso, que en su origen intentan implementar la práctica, pero sólo como una aspiración. Lo moderno lo observo como esa aspiración. Un ejemplo: por diversos tipos de documentos sabemos que la familia nuclear no se instauró sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII, pero el discurso sobre ella viene desde un par de siglos atrás. Y ése es uno de los temas que más se ilustra en la época colonial a través de la pintura. Hay una capa moderna que es el discurso de la familia nuclear a partir de la imagen de la Sagrada Familia (José, María y Jesús); pero el acontecimiento se vuelve una realidad dos siglos después, aunque el discurso ya estaba ahí. Lo mismo pasa con el matrimonio; casarse era muy caro en una sociedad muy pobre. A eso me refiero con el discurso; es el elemento que está tratando de generar comportamientos modernos, pero las prácticas vienen atrás… rezagadas; por eso también mi interés en la historia cultural. Ésta es una sociedad en donde se están mezclando todos los estereotipos historiográficos: lo medieval, lo barroco, lo indígena, lo mestizo…

LGMM y LC: Tampoco hay un solo modelo de lo que es medieval en Europa. Lo medieval español también es distinto de lo que está sucediendo en Francia. ¿Qué especificidades habría aquí?

JB: Ni siquiera había una época medieval española, sino castellana. Paul Zumthor es a mi juicio uno de los más interesantes medievalistas.[14] Él habla de una sociedad medieval de lo múltiple; incluso habla de sociedades medievales, en plural. La creencia de que hay una "Edad Media homogénea" es otro estereotipo historiográfico. Porque obviamente no es lo mismo hablar de una sociedad del siglo XII que de otra del siglo XV. Son dos cosas muy distintas. Y no es lo mismo el siglo XV en Suecia que en la península itálica o en la Germania. Por eso resultan importantes los matices, para que evitemos lo que hace con frecuencia cierta historiografía contemporánea que suele concebir la América colonial como un proceso homogéneo.

Bajo esta perspectiva pretendo ver ahora la cultura visual colonial, neogranadina, en función de la América colonial diversificada. Y esto es lo que me permite particularizar. En este momento dispongo de una base de datos con 19 mil pinturas. Llevo

más de tres años recogiendo pinturas de toda América. ¿Con qué objeto? ¿Cuáles son los temas que son importantes en cada región? ¿Por qué un tema se vuelve más importante en una región y no en otra? El objetivo es comenzar a mirar las sociedades de lo múltiple; no hay una única América colonial cristiana, no hay una única influencia medieval. Hay muchos tipos de medievalidades que están matizando muchos tipos de sociedades con muchos tipos de recepciones. Y por supuesto aquí hay una creación propia. Intento una investigación de lo que DaCosta Kaufmann denominó las *geografías del arte*, que consiste en determinar que no sólo hay una influencia castellana; hay igualmente una influencia visual polaca –posiblemente por los jesuitas–; en otras regiones las influencias son flamencas y en otras son orientales. Éste es un espacio en donde comienza a crecer de todo.[15]

LGMM y LC: ¿Cómo podríamos hablar de innovación en el Nuevo Mundo y no tanto ya de mera "reproducción" de lo medieval?

JB: El tema es complejo, porque también hay ciertas modas: las palabras *invención*, *construcción* y *representación* se convierten en problemas porque a veces carecen de sentido, de significado conceptual o teórico en el proyecto del historiador. Para mí, el problema está en qué tipos de preguntas hago a mi pasado como historiador a comienzos del siglo XXI; es decir, cómo reconozco lo que soy para que a partir de eso le haga preguntas al pasado. Creo que toda pregunta al pasado es una experiencia del presente, es la experiencia de cómo estamos mirando el "pasado".

Y en esto nuestro proyecto es muy distinto al que generó el siglo XIX, cuya historiografía trató de construir la experiencia histórica de lo nacional. Ese siglo XIX construyó la identidad nacional de Colombia a partir del culto a los héroes de la Independencia: Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander forman parte de esa identidad, como lo reflejan los museos históricos. Pero "lo colonial" no ocupó un lugar importante. Eso que denominamos colonial se desprecia; se ve como atraso. Y ésa es la postura historiográfica del siglo XIX frente a la Edad Media, postura que se mantendrá durante el siglo XX. Y eso lo menciono porque la "invención de América", o la construcción de una identidad o una cultura, pasan por el filtro de las necesidades del sujeto que lo está pensando o creando. Éste, creo, es el verdadero problema;

mi pregunta no es qué tanto podemos conocer del pasado, sino qué tanto hacemos un pasado a nuestra medida; a la medida de nuestras necesidades individuales, personales, culturales o de la civilización a la que pertenecemos. A esto me refería hace un rato cuando les decía que veo una sociedad cruzada, sin saber explícitamente qué tanto tiene de medieval, de barroca, o qué tanto tiene de moderna. Es una sociedad que no solamente se está inventando a sí misma; es una sociedad compuesta por sujetos que no tienen necesariamente conciencia de su propia historicidad, y esto hace que no esté repitiendo modelos; su devenir es original, es genuina en su quehacer.

A las historiografías de los siglos XIX y XX les encantó meter en cajoncitos diversos procesos, lo que nos hace mucho más difícil entender una determinada sociedad del pasado. Desencajarla permite hacer una historia más propia.

LGMM y LC: Supongamos que invertimos la lógica lineal de la narrativa historiográfica establecida en Latinoamérica. Si contemplamos la historia desde el mundo virreinal ¿con qué siglos XIX y XX nos quedamos?

JB: Al siglo XIX lo veo como el momento en que se comienza a adquirir una conciencia histórica de pertenencia a un tiempo y a un espacio, aunque también lo pienso como un siglo estático. Claro, me interesan sus dinámicas, sus lógicas, porque es un siglo en donde vemos aparecer una conciencia política que obliga a leer el pasado, a construir, ahí sí, una "idea de lo colonial". Tengan en cuenta que en Colombia el proceso de formación de su identidad nacional fue muy diferente de otros casos, como los de México y Perú. En Colombia hay procesos de invención de la segunda mitad del siglo XX, para volver a restituir el carácter histórico de las comunidades indígenas, como los "muiscas".[16] Pero en realidad aquí el fenómeno de lo indígena desapareció tempranamente; es una sociedad que se mezcló de una forma muy rápida, y eso es parte del siglo XIX. Lo encuentras en el lenguaje coloquial, por ejemplo en la repetición de las palabras "criollo" y "nacional" –Parque Nacional, cultura criolla, papa criolla–. A mi juicio, esto es parte de lo que construye o inventa ese siglo XIX: olvidar una sociedad mestiza, olvidar una sociedad indígena y construir una sociedad criolla, o afrancesada o inglesa. Por lo tanto, lo que miraría en el siglo XIX

no es qué se construyó, sino qué se quiso negar, por qué se elige esto y no lo otro; esto es: la historia de los olvidos. La pregunta no es por lo evidente sino por lo oculto. Lo evidente se encuentra, por lo general, en los documentos, mientras que lo oculto está, por ejemplo, en la pintura. Hoy tengo un fuerte interés por la historia y la cultura del gesto, que para mí forma parte de "lo oculto". Una cultura se revela a partir de lo que hace con sus gestos; la forma como se expresa. Estos procesos los reconstruyo a través de las artes plásticas. Además, he localizado manuales de quirología y quironomía, intento descifrar el mundo de significados ocultos que está detrás del movimiento del gesto con las manos.[17] Éste es un mundo divertido y maravilloso que ocultó el siglo XIX.

Lo atractivo también del siglo XIX es que tiene una proliferación de fuentes impresas, pero también –por lo que decía hace un rato– porque siempre estamos preguntando sobre el pasado bajo las necesidades que tenemos en el presente. Aquí, en Colombia, ustedes pueden darse cuenta de que la violentología es uno de los géneros historiográficos más importantes.[18] Hay una preocupación por la formación de los partidos políticos, por el radicalismo liberal, la preocupación por la formación de las élites; porque ello es lo que explica el fenómeno de la violencia actual, el conflicto colombiano de los últimos 50 años. Entonces, hacer historia colonial no solamente es un problema de fuentes; el problema también radica en el sentido que se le quiere otorgar a la misma. En algunas historiografías la época colonial está vacía de sentido, porque no explica la "tragedia" contemporánea; para explicar algo de un pasado, tengo que buscar una narración que me antecede y eso es lo que aporta en cierto modo el siglo XIX, y esto es la provocación.

LGMM y LC: ¿Cómo entiende usted la imagen barroca o el "mundo barroco", expresiones heredadas también de la historiografía del siglo XIX?

JB: Aquí pienso mucho en mis relaciones interdisciplinarias como historiador. La imagen barroca me relaciona con la literatura, por supuesto; me ha permitido trabajar crónicas a un nivel discursivo. Llegué a ella cuando intenté aplicar el método del pensamiento retórico en sociedades que producen oralidad; al aplicarlo a la pintura produjo un tipo de documento distinto.

Estamos hablando de "lo colonial" en dos sentidos: una sociedad sacralizada, con una experiencia retórica; es decir, una sociedad que piensa retóricamente; no es una sociedad muy racional ni intuitiva. Ahí ubico el problema de la pintura. La pintura es una experiencia sacralizante que se mueve a través de una narratividad retórica en un espacio de tendencia "modernizante". Ésta es la complejidad que logro ubicar en la América colonial. Y en ese sentido se trata de ver en la pintura una fuerte condición de oralidad que trato de desentrañar en el gesto. Claro, salgo de la literatura, relaciono la pintura con la producción narrada, con la poesía, con el sermón –ése es mi soporte–, pero también me relaciono con elementos de historia del arte, pero sin enfocarme demasiado en el objeto por sí mismo.[19] Y esto es lo que vinculo a una forma de hacer historia cultural. Por imagen estoy entendiendo, no la pintura o la escultura, sino la descripción retórica. El sermón es imagen, una poesía es imagen, la literatura que se lee es imagen porque trata de producir imágenes en el oyente. Así pues, "lo barroco" lo entiendo, no como una expresión artística meramente, sino como una experiencia cultural que en el caso de la oralidad indiana se trata de un problema de temas, no tanto de estilos.

Expliquemos mejor esto último. El problema no es si hay un estilo barroco, porque como lo mencionan en la formulación de su pregunta, es un concepto construido por la historiografía del siglo XIX. En lo que fue el territorio de Nueva Granada, al barroco lo entiendo como una experiencia temática, es decir, una experiencia nacida de conceptos como el escenario, el desierto, la muerte, el cuerpo…[20] Digo, estoy simplificando cosas complejas. Porque el tipo de barroco que se da aquí es de una cultura particular: no hay un pensamiento emblemático, las alegorías visuales son escasas al igual que el empleo de las tecnologías del pensamiento barroco. Diría que hay un pensamiento barroco simple, aunque se juega con el jeroglífico mental. En este sentido es diferente al barroco –visual y cultural– que se da en los espacios neogranadinos en comparación, por ejemplo, con Quito, Lima, México o el Alto Perú indígena. Pero podría pensarse que esto no es posible si empleamos una de las categorías "de moda" en la historia cultural: la *circulación*.[21] Pero el problema no está en la circulación de la cultura, sino en la capacidad que tiene una sociedad para construirse con lo que es: con sus rasgos indígenas, con su conciencia criolla o

mestiza, con su capacidad para interpretar y apropiarse del mundo; y eso es lo que hace que no se pueda homologar "lo barroco", ni siquiera para Colombia. A propósito, creo que el otro problema consiste en pensar la historia colonial como si fuese un país nacional. Hablamos de la colonia en Colombia o en Venezuela, cuando una buena parte de Venezuela era colombiana, o buena parte de Colombia era quiteña, con influencias completamente distintas; y la costa atlántica no era ni el reino de Nueva Granada ni Nueva España, era el Caribe con sus problemas específicos.

Ahora bien, éste es un país al que le llega la modernidad de un modo intempestivo, casi pasa de la época colonial al siglo XX, porque ese siglo XIX es una *larga colonia medieval* en muchos aspectos.[22] La Colonia se prolonga tranquilamente hasta la década de 1860, porque no hay transformaciones radicales con respecto a la "época colonial". Digamos que casi no hay cambios, ni en la educación, ni siquiera en la arquitectura republicana, que es muy tardía. Es decir, nos encontramos con una sociedad con "raíces" coloniales profundamente clavadas en el siglo XIX, lo que lo hace un siglo "corto"; en contraste con la Europa industrial, donde el periodo es mucho más prolongado, pues comienza hacia 1780 y termina alrededor de 1920.[23] En Colombia es un siglo que está inmerso en una prolongación de lo medieval, porque, como sabemos, los cortes políticos de 1810-1821 forman parte de estas fórmulas mágicas historiográficas de que "la Independencia acabó con la época colonial" cuando realmente sabemos que no funciona así.[24]

Colombia no tiene una revolución liberal triunfante, un Benito Juárez.[25] El liberalismo es un pequeño paréntesis muy conservador, de hecho. Hay un chiste colombiano que es muy ilustrativo de los *hechos*: "¿Cuál es la diferencia entre un liberal y un conservador en el siglo XIX? El liberal va a misa de seis y el conservador a misa de doce". Entre uno y otro no hay diferencias sustanciales. Los liberales del siglo XIX siguen empleando el pensamiento retórico, estructuran discursos de esta manera, lo que me recuerda la *Metahistoria* de Hayden White.[26] Un pensamiento independiente, más científico, como el positivismo, no lo hay sino hasta el siglo XX, por ejemplo con la creación de la Academia Colombiana de Historia en 1902. Ahí observamos una transformación en la forma en que se relata el pasado. En ese sentido,

la experiencia colonial-medieval tiene una larga duración en la sociedad colombiana.

LGMM y LC: Entre la Academia Colombiana de Historia y la generación de historiadores de la década de 1960 ¿pasó algo? O posteriormente, ya en los años noventa, ¿qué ocurre con la historiografía colombiana y sus formas de narrar el pasado?

JB: No es mi preocupación la historia de la historiografía; pero la recepción de ideas aquí en Colombia es lenta, porque es un país con una cultura predominantemente conservadora, sobre todo centralizada en Bogotá. A fines del siglo XIX, las ideas positivistas están marchando, y la creación de una Academia de Historia surge después de la Guerra Civil de los Mil Días (1899-1902), que costó 100 mil muertos y la pérdida de Panamá, en 1903. La misión de los historiadores de esa crisis y que se aglutinan en la Academia Colombiana de Historia, fundada en 1902, consistirá en restituir el país a partir de narraciones sobre lo nacional, por ejemplo ensalzando a los héroes como Bolívar y construyendo la "historia patria". Habrá que esperar unos 60 años para que se den algunos cambios, especialmente bajo la influencia de los terceros *Annales*, los cuales aún tienen una gran vigencia académica y universitaria.[27] Por supuesto, no es que sea "malo" sino que han pasado muchas cosas, historiográficamente hablando, en los últimos 50 años… Los temas siguen siendo más o menos los mismos, y en cambio ocuparse de la historia cultural se ve como ocupación en temas banales. Es más, la reflexión teórica se ve como "posmodernidad" en un sentido peyorativo. A esto me refiero cuando afirmo que hay una recepción lenta de los cambios historiográficos. ¿Qué sigue predominando? La *historia del hecho* bajo el lente de la historia social de la década de 1970.

La historia de las mentalidades, por ejemplo, que en Francia se agotó hace 30 años, aquí estaba llegando hace 20 años, a fines de la década de 1990; y la historia cultural comienza a entrar hace apenas unos años. Sin embargo, tienen una entrada mucho más veloz los estudios culturales, por ejemplo. En Colombia, dicho de modo muy esquemático, la primera generación de historiadores profesionales está permeada por la economía y en menor medida por la sociología; la segunda generación, por la antropología histórica; y la tercera, que viene (a finales de la década de 1990) con formación

estadounidense o alemana, tiene más inclinación hacia los estudios culturales. ¿Quiénes están haciendo historia? Muchos de los que provienen de los estudios culturales y que además se ocupan, sobre todo, del periodo colonial. Uno de los libros más vendidos, más leídos y más citados en los últimos años no fue escrito por un historiador. Me refiero a *La hybris del punto cero,* de Santiago Castro-Gómez, quien hace estudios culturales.[28] No es un libro de historia, pero la gente lo lee como si lo fuera; lo que hace Castro-Gómez es descifrar la globalización en el siglo XVIII, y su libro es un análisis contemporáneo situado en el siglo XVIII. Pienso también en el libro *En cuerpo y alma*,[29] de Zandra Pedraza, antropóloga formada en Berlín, o en *Un nuevo reino imaginado,* de Luis Fernando Restrepo, quien vive en Estados Unidos y hace una lectura subalterna de las crónicas.[30] Michel de Certeau o Michel Foucault son autores que se leen a finales de la década de 1990.[31] La situación de la historia cultural la veo muy reciente en Colombia, muy joven, con una producción más bien pequeña, aunque con un *staff* de admiradores en las universidades. Aquí radica un poco el peligro de las modas; por ejemplo, la palabra *representación* aparece por todos lados, pero nadie sabe qué es. Fuera de algunos libros de Roger Chartier, los interesados no tienen acceso a la complejidad del concepto de *representación,* que desde los años de 1930 viene dando vueltas.[32]

LGMM y LC: En cuanto al estudio de las imágenes, ámbito en el que usted trabaja, parece que ahora es atractivo para muchos estudiantes universitarios investigar los temas relacionados con los medios, las imágenes, los museos y todo eso. ¿Dónde pondría el rigor en tales cuestiones?

JB: Hace un momento decía que existe el peligro de las modas, como también quienes cuestionan la historia cultural como una moda porque carece de contexto y de contenido. Pienso que toda forma de preguntarle al pasado es válida; el rigor, a mi juicio, entra por la validez de los conceptos y las teorías que sustentan esa forma de hacer historia. El peligro es la carencia de propuesta. En este momento he comenzado a separarme de una lectura de la imagen como representación para concebirla como experiencia y así entender mejor la cultura colonial.[33] Estoy comenzando a ver que hay otros problemas mucho más complejos, los que me proporcionan la noción de *experiencia*.[34]

LGMM y LC: Koselleck nos traerá a la mesa esta noción de la experiencia histórica.

JB: Claro, pero la tradición filosófica viene fuertemente desde el siglo XVIII. Lo que estoy comenzando a ver es que la *experiencia* da más sentido al problema de la imagen que la *representación*. La representación se queda en la imagen misma, en su carácter transitivo, o reflexivo; pero la experiencia la pone en una dimensión mucho más compleja, y me interesa explorar una dimensión más abierta que lo que significaba la imagen visual para la sociedad virreinal o colonial.[35]

LGMM y LC: Los nuevos enfoques sobre la experiencia del pasado abrieron un diálogo más fértil con la antropología o con otras disciplinas, como la teoría literaria o las teorías de la comunicación, que son cada vez más importantes. Con el rigor analítico que le impone a la disciplina histórica la búsqueda de la certeza en el tema de lo cultural, ¿en qué momento considera usted que deja de haber una "historia pura"? ¿Por qué llamarle, en ese sentido, historia cultural y no estudios culturales, por ejemplo? ¿Hay una cierta crisis de identidad del oficio?

JB: Me gusta mi oficio y creo que consiste en reconstruir algo; no sé si lo estoy reconstruyendo subjetiva u objetivamente, pero me parece divertido; y divertido en el sentido de que ofrece otra versión. No creo que haya un momento en que se deje de hacer "historia pura"; el paradigma del discurso no suplantó al del hecho puro: hoy día conviven los dos. El problema es la reacción a los nuevos estilos de hacer historia; para muchos de mis colegas mi trabajo con imágenes es "posmodernismo", dicho con ironía. Siento que estamos en una sociedad en que todo se va transformando y esto choca con la vieja aspiración moderna a conservar la tradición. Ésta es la hora de los guardianes: el guardián del pasado, el guardián del archivo, el guardián de la cultura, el guardián de la sociología… Creo que son oficios que se van transformando. Siempre he tenido un problema con esto de ser adscrito a una corriente u otra. Mi libro *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado* aparece clasificado como de "estudios culturales", y nunca he considerado que esté haciendo eso.[36]

LGMM y LC: ¿En qué radica pues la diferencia entre historia cultural y los estudios culturales?

JB: La diferencia está en los excesos de teoría. Los estudios culturales son reflexiones que se agotan en su propia transmisión teórica y más bien se aplican poco al estudio de algún tipo de problema. Me parece que los estudios culturales teorizan demasiado la realidad, generan muchos modelos. A veces en aras de la transdiciplinariedad, sin conocer realmente la otra disciplina, terminamos descubriendo el "hilo negro", es decir, afirmamos categóricamente aspectos que llevan rondando mucho tiempo por varias disciplinas. Es decir, en ocasiones la transdisciplinariedad obvia la riqueza erudita de las disciplinas. Por mi parte no tengo problemas con lo transdisciplinar. Prefiero pensar que trato de construir algo desde la historia a partir de lo que soy: estudié primero filosofía, como ya lo dije, y utilizo los métodos del arte, los de la historia del arte y los de la literatura. Creo que ahí está la diferencia; creo que el proyecto de los estudios culturales es conceptualmente, teórica y metodológicamente ambicioso. No es común encontrarse un "transdisciplinar" como Michel de Certeau, es decir, un investigador que dominaba disciplinas en plural, tanto que las podía cruzar: la historia, la antropología, el psicoanálisis, la teología. Ésas son mentes afortunadas pero no es una ley general. Y más allá de ciertos temas me interesan las metodologías, pero sobre todo me interesa comunicar. Ahí está una imagen, el museo, y esto es lo que profundiza mi actual interés por las humanidades digitales.

LGMM y LC: ¿Qué destacaría usted de ese cambio en cuanto a tipo de fuentes, o en cuanto a construcción de fuentes?

JB: Eso es una búsqueda personal, no hago nada que no me divierta. En mi trabajo sobre los "indios medievales" durante el periodo colonial, no utilicé el archivo tradicional. En aquella época entré al archivo sólo para curiosear otras cosas. Quería conocer los fondos de la Inquisición que siempre me han llamado la atención, pero mi trabajo y mis fuentes son distintos. Por ejemplo, mi archivo fueron los cuatro tomos de los escritos de Fray Pedro de Aguado. Claro, haces una relación intertextual a base de leer y leer libros cuando conviertes cuatro tomos en fuente y archivo. Además, cuando hice el doctorado no había en internet los millones de páginas que uno encuentra ahora. Nuestro trabajo era mucho más de biblioteca, era mucho más "rasgadito con

las uñas". Hoy día encuentras bibliotecas digitalizadas de lo que quieras. Antes del doctorado trabajé en el Archivo General de la Nación e hice paleografía; eso es parte del encanto de lo colonial. Mis fuentes coloniales últimamente han sido los libros antiguos. Revisar miles de libros para encontrar títulos neogranadinos es una actividad interesante, aunque sólo sea por tener contacto con el artefacto. Y por supuesto, ahora tengo mis archivos visuales.

He construido un archivo visual neogranadino con la intención de registrar muy buena parte de lo que se pintó en Colombia. Con este material he construido una base de datos; cada imagen tiene 110 campos de análisis. Esto significa que cada pintura se me convierte en un archivo que remite a su descripción, a la relación con la imagen narrada que le dio origen, al rastreo de otras fuentes visuales, pigmentos y su cultura material. Cada pintura es un "disparador de redes". Así mismo, mi investigación sobre la crónica de Pedro de Aguado me llevó a revisar unos 600 libros antiguos, los cuales fueron la materia central de mi libro *Los indios medievales*. La primera pista fue la pertenencia del autor a la orden franciscana, lo que me puso a leer lo que leían los franciscanos en su proceso de formación; entre sus lecturas están las crónicas franciscanas medievales y las "historias *mongolorum*" del siglo XIII.[37] Esas primeras crónicas sobre el imperio mongol me condujeron a leer a los clásicos más leídos por los escritores de las crónicas de las "historias mongolorum". Así, la comprensión de una crónica del siglo XVI me movió a leer a los autores clásicos, como Ovidio y Julio César, además de la propia tradición medieval franciscana.[38] Lo que quiero decir es que toda investigación tiene su propio archivo; se trata de un proceso mucho más complejo que el archivo como lugar físico, porque todas las redes son intertextuales y se están cruzando, en este caso en un solo libro. La palabra "red" es perfecta, porque tienes el libro y detrás de él hay muchos libros, y detrás de esos libros, otros más. Entonces comienzas a hacer el rastreo. Por ejemplo, para mí fue interesante descubrir que la narración de Aguado sobre la maldad de los indígenas fue tomada de la descripción que el monje franciscano Guillermo de Rubruk hizo de los mongoles.[39] Esta lectura estaba mediada, a su vez, por las formas alegóricas en que se leía la Biblia. Ello me obligó a leer la exégesis bíblica escolástica. En fin, se trataba de "desarmar" la crónica.[40]

A fin de cuentas, ¿qué es una crónica? La crónica es el arsenal de datos más importante para los historiadores, los antropólogos y los arqueólogos que trabajan los siglos XVI y XVII. Pero cuando uno les dice a sus lectores que "eso es mentira, porque son relatos verosímiles no verdaderos, porque están argumentando en determinadas condiciones", la reacción es de perplejidad, porque se está relativizando una de las fuentes primordiales para las ciencias sociales en el conocimiento del pasado. Las críticas fueron destructivas cuando publiqué mi trabajo. Todavía se publican reseñas de quienes consideran que este tipo de investigaciones –como las mías– son "posmodernas", porque pretenden desmontar la veracidad del hecho histórico. En efecto, lo que intento demostrar es que las crónicas no están narrando hechos verdaderos, porque cuando las ubico dentro de la narrativa de la época encuentro que en el siglo XVI habían unas doce formas de entender la verdad. Por ejemplo, cuando el mismo Bernal Díaz del Castillo dice: "Yo soy testigo de vista" no quiere decir que él lo vio realmente, sino que recurre a un artificio retórico para generar verosimilitud o credibilidad. Cuando una crónica cuenta la historia de un soldado mal portado, que ha matado indios, ha robado oro y al final es devorado por un cocodrilo, no quiere decir que este último hecho sea verdadero; es un hecho verosímil, o sea que es posible que haya ocurrido. En este tipo de relato lo que observo es el artificio muy medieval del "castigo al tirano"; ése es un lugar común que tiene una larguísima tradición, como también la acción de hundir las naves. Hablo de "hundir las naves" y todo el mundo piensa inmediatamente en Hernán Cortés, cuando en realidad lo hizo una buena parte de los conquistadores a lo largo y ancho del continente americano. En fin, los ejemplos abundan. Lo que quiero decir es que las fuentes no sólo se construyen, también se interpretan, aunque eso enfrenta a la comunidad de especialistas cuando se está rompiendo la fuente que ha sido estudiada de una forma ortodoxa. El problema radica en que nosotros [los historiadores] hacemos historia elevando a norma de objetividad lo que *hemos construido* como fuente. En el ejemplo que he citado, la crónica se construyó como fuente en el siglo XIX, pasó de ser un género literario a un "archivo" de historia casi por arte de magia. Y los historiadores comienzan a construir el dato a partir de la crónica.

LGMM y LC: *¿Estamos ante una nueva filología histórica?*

JB: Desde hace mucho tiempo esto lo hace la crítica literaria. No es tan difícil demostrar que las crónicas no narran acontecimientos verdaderos, que no hay que confundirlas con otra clase de fuentes, como *las relaciones*.[41] Y este problema se traslada a casi todo lo que hemos construido como las fuentes.

LGMM y LC: *Algo semejante ha ocurrido con la reciente obra de Christian Duverger,* Crónica de la eternidad. *Duverger cuestiona precisamente que Bernal Díaz sea el autor de* Historia verdadera de la Conquista. *En México la han descalificado de un modo muy agresivo, sobre todo en ciertos cenáculos de historiadores.*[42]

JB: Es gracioso el asunto porque desde hace rato se sabe que Bernal Díaz no sabía leer ni escribir, y Alfonso Mendiola lo mencionaba en sus clases.[43] Además, ya no importa si la escribió él o no…

LGMM y LC: *En esta historia cultural ya no hay punto de retorno. ¿Marca una agenda académica definida que supera la moda, o no?*

JB: En esta línea de discusión creo que ya no es moda. Veo una perspectiva consolidada que está comenzando a tener hijitos, nuevas corrientes. Podemos entenderlas como nuevas formas de hacer historia cultural; esto abarca inclusive la historia intelectual o la conceptual. Estas líneas se están consolidando y generando nuevas ramas, aunque en América Latina hace falta camino. La región está tardíamente haciendo sus primeros aportes, pero advierto el riesgo de que estemos imitando modelos teóricos o conceptuales europeos cuando aquí existen problemas distintos. Casi siempre se comienza por el estudio de los mismos temas que vienen de Europa. Y esto pone en discusión la relación centro-periferia en la cuestión relativa a los vocabularios científicos comunes.

LGMM y LC: *¿En dónde estarían algunas especificidades de la historiografía colombiana contemporánea?*

JB: Por mi parte, pretendo hacer una geografía del arte, una geografía de la pintura colonial para localizar lo particular y zafarme de ciertos vocabularios que más que abrirte el panorama, te lo cierran –como lo que decía sobre la representación y la ex-

periencia. Considero que la experiencia de la cultura visual es aquí distinta a la europea. En el siglo XVI Europa era una sociedad medianamente consolidada, mientras que en América los problemas son otros, con diversas culturas de experiencia. Lo que a mí me interesa es cómo ubicar diferentes fuentes y formas de interpretar los problemas que van apareciendo; esto a veces es difícil, porque la fuente no lo proporciona de esa manera. Quiero decir que las nuevas especificidades las proporcionan los objetos de estudio, y aunque no hay una sustitución de paradigmas, se siguen haciendo muchos tipos de historia. Algunas de ellos son muy imaginativos, y éste el problema central, el desafío de hallar nuevas fuentes y nuevos problemas de investigación.

NOTAS DE LOS COORDINADORES

[1] La Pontificia Universidad Javeriana, fundada en 1623, es una prestigiosa universidad privada que pertenece a la Compañía de Jesús.

[2] Con respecto a la historia de las mentalidades, véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia".

[3] Véase Jaime Humberto Borja, *Rostros y rastros del demonio en el Nuevo Reino de Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Bogotá, Ariel Historia, 1998.

[4] Alfonso Mendiola (1956), formado como antropólogo e historiador en la ENAH, obtuvo su doctorado en la UIA. Se ha especializado en la teoría de la historiografía y en el estudio de los cronistas de Indias, así como en las obra de Michel de Certeau y Niklas Luhmann. Junto con Guillermo Zermeño y el claustro de profesores del Departamento de Historia de la UIA, fundó en 1993 la revista *Historia y Grafía*, que actualmente dirige, y es profesor-investigador del Departamento de Historia de la UIA y de la especialidad en historia de la ENAH. Véase Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, UIA, 1995 (2ª ed.), y *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la Conquista*, México, UIA, 2003.

[5] Borja traslada al mundo hispanoamericano una discusión conceptual muy importante en la tradición europea. Dentro del campo de la historia de la cultura, la noción de "renacimiento" contiene una gran densidad historiográfica desde el siglo XIX. Al respecto, véase: Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 2004 (1ª ed. en alemán, 1860); Johan Huizinga, *El concepto de la historia*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1994 (1ª ed. en español, 1946); Federico Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento*, trad. Rodrigo Ruza, México, FCE, 1990 (1ª ed. en italiano, 1967).

[6] A Jaime Jaramillo Uribe (1917-2015) se le considera el padre de la "nueva historia" colombiana. Creó el *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, en 1963, y fundó el Departamento de Historia de la Universidad Nacional de

Colombia, en 1965. Formó a numerosos historiadores que siguieron sus pautas, como Germán Colmenares, Jorge Orlando Melo y Hermes Tovar Pinzón. A partir de 1971 desarrolló una amplia carrera profesional y docente en la Universidad de los Andes, en Bogotá.

[7] Antonio Rubial, historiador mexicano nacido en 1949. Ha impulsado una aproximación novedosa a la historia sociocultural novohispana. Rubial se formó en la UNAM y en Sevilla, y es miembro de la Academia Mexicana de la Historia; véase *Los libros del deseo*, México, Conaculta, 1996, y *La santidad controvertida*, México, FCE, 1999.

[8] Véase una combinación de historia y novela en Solange Alberro, *Estampas de la Colonia*, México, Ediciones Tecolote, 2004.

[9] Umberto Eco, "Diez modos de soñar la Edad Media", en *De los espejos y otros ensayos*, Madrid, DEBOLSILLO, 2012.

[10] Borja hace una referencia explícita al título de la obra de Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, trad. Nathalie Schwan, México, UIA-Departamento de Historia, 2010 (1ª ed. en neerlandés, 2007).

[11] Ignacio de Loyola (1491-1556), español, siguió la carrera militar hasta 1522 y se ordenó sacerdote en 1537. Fue el fundador de la Compañía de Jesús hacia 1540.

[12] Al respecto, es sugerente la propuesta luhmanianna de Alfonso Mendiola, "Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa", *Historia y Grafía,* México, UIA-Departamento de Historia, núm. 18, 2002, pp. 11-38.

[13] Véase en este libro la obra ya citada de Reinhart Koselleck, en la entrevista realizada a Guillermo Zermeño, "Giro crítico de la historiografía".

[14] Paul Zumthor (1915-1995), de origen suizo, es un historiador medievalista y lingüista cuya carrera transcurrió principalmente en la Universidad de Amsterdam y en la Universidad de Montreal. Entre sus obras más importantes figuran *Parler du Moyen Age*, París, Editions de Minuit, 1980), y *Oral Poetry. An Introduction*, trad. Kathy Murphy-Judy, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990 (ed. en francés: *Introduction à la poésie orale*, París, Seuil, 1983).

[15] Thomas DaCosta Kaufmann (1948), historiador estadounidense graduado en la Universidad de Harvard, en 1977, se ha especializado en arte y arquitectura de Europa de 1500 a 1800, así como en geografía e historiografía del arte en un contexto global. Véase *Toward a Geography of Art,* Chicago, University of Chicago Press, 2004. Actualmente es profesor en la Universidad de Princeton.

[16] Los *muiscas* son un pueblo nativo de Colombia desde el siglo VI a. C. Sus descendientes habitan en los departamentos de Cundinamarca, Boyacá y una parte de Santander.

[17] Para una introducción al estudio de los gestos, véase Valentina Torres-Septién, "Un acercamiento historiográfico al concepto de gesto", en Valentina Torres-Septién (coord.), *Producciones de sentido, II. Algunos conceptos de la historia cultural*, México, UIA-Departamento de Historia, 2006, pp. 191-210.

[18] Véase en este libro la entrevista a Francisco A. Ortega Martínez, "Legibilidad del pasado".

[19] Con respecto a la identidad discursiva del sermón, véase Perla Chinchilla, *De la* Compositio Loci *a la República de las Letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, UIA-Departamento de Historia, 2004.

[20] En la obra de Borja, su interés por la historicidad del cuerpo (y no meramente historización) lo condujo a localizar los cuerpos retóricos discursivos de la Baja Edad Media europea en el Reino de Nueva Granada. Al respecto, véase J. Borja, *Pintura y cultura barroca. Los discursos sobre el cuerpo*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, 2012; J. Borja, Alejandro Restrepo *et al.*, *Habeas Corpus: que tengas un cuerpo para exponer*, Bogotá, Banco de la República, 2010. Véase también la entrevista de Nina Alejandra Cabra sobre algunos aspectos aquí tratados: "La creación de una pregunta: historiando el cuerpo con Jaime Humberto Borja", *Nómadas*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central, núm. 38, abril 2013, pp. 219-228.

[21] Véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia". En la historiografía francesa de los últimos 30 años, las investigaciones de Chartier abrieron un nuevo campo reflexivo sobre libros y lectores en la Edad Moderna. La preocupación de Borja con respecto al tema de las circulaciones consiste en saber cómo esos procesos son abordados por los historiadores en Ultramar. La circulación de impresos, como la de objetos muebles recolectados por coleccionistas y curiosos, han servido a los historiadores como indicios de una determinada serie de prácticas de las apropiaciones y las sensibilidades. Todo ello inmerso en un incipiente mercado de las comunicaciones, ya fuesen mediaciones, representaciones o experiencias. En el caso de la historiografía reciente colombiana, esta clase de temas y abordajes parece haber entrado en otra etapa de reflexión más allá del peligro de caer en la moda. Véase Jaime Humberto Borja, Luis Enrique Nieto *et al.*, *Biblioteca Antigua. Circulación y conocimiento*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2015. Sobre algunos procedimientos de interpretación de los indicios circulatorios, véase en este libro la entrevista a Francisco A. Ortega Martínez, "Legibilidad del pasado", quien además cita la obra de Renán Silva *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808*, publicada en 2002 como una de las contribuciones relevantes sobre el tema en Colombia. Para otros enfoques recientes, véase también Idalia García y Pedro Rueda (coords.), *El libro en circulación en la América colonial. Producción, circuitos de circulación y conformación de bibliotecas en los siglos XVI-XVIII*, México, Quivira, 2014.

[22] Esta concepción se aproxima a la obra de Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, París, Gallimard, 1977, y *Una larga Edad Media*, trad. Antonio Francisco Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2008 (1ª ed. en francés, 2004). De Le Goff, véase también *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, México, FCE, 2016 (1ª ed. en francés, 2014). Para el caso mexicano y aún bajo el modelo de la "herencia", véase Luis Weckman, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984.

[23] Con relación a esta idea de narrar la historia contemporánea mediante siglos "cortos" o "largos", el historiador marxista británico Eric Hobsbawm la puso a prueba en su obra ya citada *Historia del siglo XX*, y la misma idea es comentada en este libro en la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia". Con ello, Borja utiliza un lenguaje común a los historiadores que, desde Fernand Braudel, han establecido la narrativa de la "larga duración" o "corta duración"

para observar determinados fenómenos socioeconómicos y culturales. Ello no significa que Borja comparta el modelo estructuralista macroeconómico de Braudel.

[24] Desde hace ya varias décadas, diversos historiadores han venido ofreciendo nuevas aportaciones empíricas sobre cómo durante la primera mitad del siglo XIX América Latina siguió bajo la horma borbónica ilustrada. En ese sentido, el corte político de las independencias hispanoamericanas, entre 1808 y 1821, no interrumpió la continuidad de los procesos socioculturales y económicos. Al respecto véase: Halperín Dongui, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, col. El libro de bolsillo, 1969, y Germán Carrera Damas y John Lombardi (dirs.), *Historia General de América Latina. 5. La crisis estructural de las sociedades implantadas,* Madrid, Unesco / Trotta, 1999.

[25] Borja se refiere al prócer mexicano Benito Juárez (1806-1872). Para la historiografía liberal de México, Juárez es el líder político que establecerá las bases del Estado moderno a partir de 1867.

[26] Con respecto a Hayden White, véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia", y la entrevista a Francisco A. Ortega Martínez, "Legibilidad del pasado".

[27] Véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia".

[28] Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2005.

[29] Zandra Pedraza, *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2011.

[30] Luis Fernando Restrepo, *Un nuevo reino imaginado: las Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999.

[31] Véase en este libro las entrevistas a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia", y Guillermo Zermeño, "Giro crítico de la historiografía". La recepción de la concepción historiográfica del brillante intelectual jesuita tampoco fue inmediata en la historiografía francesa de *Annales*. En México, uno de los especialistas sobre su obra es Alfonso Mendiola. El Departamento de Historia de la UIA de la ciudad de México ha publicado gran parte de la obra del historiador francés en español.

[32] Con respecto al concepto de representación, véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia". Por otra parte, la insistencia de Borja se debe a la necesidad metodológica de no depender de los modelos teóricos *per se*, ni tampoco de las "modas historiográficas". Por el contrario, Borja intenta ponerles límites, lo cual hace evidente su lectura de Michel de Certeau. Una generación más joven ha comenzado a plantearse nuevas reflexiones sobre la historia cultural a partir de investigaciones originales. Véase, por ejemplo, Max Hering y Amada Carolina Pérez (eds.), *Historia cultural desde Colombia. Categorías y debates*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Universidad de los Andes / Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, 2012.

[33] Con respecto al análisis de la experiencia en las crónicas, véase Alfonso Mendiola, "Un nuevo reto a la interpretación de las crónicas de la Conquista: historizar el concepto de experiencia", *Historia y Grafía,* México, UIA-Departamento

de Historia, núm. 20, 2003, pp. 13-48; y "La función de la experiencia en una cultura con primacía retórica", en Mendiola, *Retórica*, *op. cit*., pp. 136-159.

[34] En el desplazamiento que hace Borja de la categoría de representación a la de experiencia sigue de cerca la obra del filósofo Frank Ankersmit (1945). Este importante intelectual holandés se ha planteado los límites hermenéuticos de la experiencia estética de la historia misma, de un modo semejante al de Hans Ulrich Gumbrecht. Véase en este libro la entrevista a Guillermo Zermeño, "Giro crítico de la historiografía". Véase Frank Ankersmit, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FCE, 2004, y la obra ya citada *La experiencia histórica sublime*.

[35] Sobre Louis Marin véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia". Borja propone aplicar estas cuestiones desde la perspectiva "colonial-medieval americana".

[36] Jaime Humberto Borja, *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad Iberoamericana, 2002. Borja expone la intertextualidad de las tradiciones cristiana, clásica y medieval para la construcción del indio dentro de una imagen retórica. En este sentido se aleja de la lectura positivista que consideró las crónicas una fuente de información constatativa identitaria.

[37] *Ystoria Mongalorum* es la crónica que supuestamente hizo Giovani da Pian del Carpine de su viaje al imperio mongol. Escrita alrededor del año 1240, es considerada la primera historia escrita sobre la civilización mongol desde una óptica europea.

[38] Publio Ovidio fue un erudito y poeta romano que vivió del 43 a. C., al 17 d. C. En su obra *Las metamorfosis* recoge relatos mitológicos del mundo griego para adaptarlos a la cultura latina.

[39] Guillermo de Rubruck (1220-1295) fue un monje franciscano medieval que pasa a la historia por haber sido enviado como embajador ante los tártaros y mongoles por el rey Luis IX de Francia. De esa misión deriva su crónica *Viaje por el imperio mongol*.

[40] Véase Jaime Humberto Borja, "La escritura de un texto de Indias. La alegoría como argumentación histórica", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 10, 1998, pp. 127-161.

[41] Borja se refiere a un tipo de documentación específica denominada "las *Relaciones*" que tenían una finalidad fiscal, administrativa y política. Consistían en informes precisos que eran dados a conocer a las autoridades reales por quienes eran enviados con una determinada misión a los reinos de ultramar, para con ello orientar las medidas jurídicas y/o administrativas de las instituciones indianas.

[42] Véase Christian Duverger, *Crónicas de la eternidad. ¿Quién escribió la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España?*, México, Taurus, 2012.

[43] Borja se refiere al texto ya citado de Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo*. Es probablemente la primera obra que cuestiona, en México, los procedimientos tradicionales de lectura de las crónicas indianas bajo el lente historiográfico moderno.

LUGARES JÍVAROS DE LA HISTORIA

Anne-Christine Taylor

Semblanza

De padre estadounidense y madre suiza (ambos vinculados al periodismo antes de la Segunda Guerra Mundial), la antropóloga Anne-Christine Taylor, nacida en Maryland, EUA, en 1946, se educó en París, ya que ahí se estableció su familia en la posguerra, luego de una corta estancia en Estados Unidos. Realizó sus primeros estudios de sociología y antropología en Gran Bretaña, estudios que prosiguió en la Sorbona. Su formación culminó en la Ecole des Hautes Etudes, donde tuvo como profesores a una generación de brillantes investigadores, como Pierre Clastres, Maurice Godelier y Claude Lévi-Strauss.

Taylor se especializó en el estudio de los jívaros en la Amazonia ecuatoriana. Los jívaros son un grupo cultural poco abordado por los estudios antropológicos, que en ese momento se ocupaban más del sudeste asiático o de África. En 1983 se incorporó al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia, en donde fue directora de Investigación. Fue profesora en la Universidad de París-X y en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), y profesora invitada en la FLACSO (Facultad Latino-Americana de Ciencias Sociales) de Quito, así como también en la Universidad de Chicago y en Wisconsin-Madison, Estados Unidos. Entre 2006 y 2013, fue directora del Departamento de

Investigación y Educación del Museo del muelle Branly (Musée du Quai Branly) en París.

En la entrevista que presentamos, la profesora Taylor retoma la paradoja que se abre entre escritura de la historia y la historia misma. "El *storytelling* –según sus propias palabras– es la materia misma que tratan los historiadores al mismo tiempo que es historia", aunque considera un tanto ilusoria la pretensión de reconstruir el pasado. Su obra da cuenta de que la *historiografía jívaro,* a diferencia de la occidental, está descronologizada y sólo aparece en los cantos chamánicos. Ofrece un testimonio lúcido sobre la interrelación de etnología e historia, y observa su mediación con el Museo de Quai Branly. Entre sus últimas publicaciones, véase Nathan Schlanger y Anne-Christine Taylor (eds.), *La Préhistoire des autres*, París, INRAP / La Découverte / Musée du Quai Branly, 2012; Anne-Christine Taylor, "Au Musée du Quai Branly, la Place de l'Ethnologie", en *Ethnologie Française,* París, Presses Universitaires de France (PUF), vol. 38, núm. 4, (*L'Europe et ses ethnologies*), 2008, pp. 679-684; Anne-Christine Taylor, "El experimento de Quai Branly", en *Experiencias, comunicación y goce. Memorias del II Coloquio Internacional de Museos de México y el Mundo, octubre 2008* (coordinación académica Luis Gerardo Morales Moreno), Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 2015, pp. 43-48.

Entrevista

Luis Gerardo Morales Moreno (LGMM) y Laurence Coudart (LC): Nos interesa la relación fronteriza que guarda la historia con otras disciplinas, en este caso con la antropología. ¿Cómo decidió hacerse antropóloga?

Anne-Christine Taylor (ACT): Para ser franca, desde que era niña me fascinaba imaginarme en la piel de otros, y a veces en la de un caballo. Esto era ontológicamente complicado, así que después pasé por una larga fase imaginándome en la piel de un indio norteamericano, y finalmente tuve una fase beduina que duró hasta los inicios de mi adolescencia. Después se agregó un

poco la historia familiar. Mi padre, que era estadounidense radicado en Europa desde antes de la Segunda Guerra mundial, regresó a Estados Unidos y fue movilizado cuando estalló la guerra en 1939. Como era periodista, fue ubicado en la Office of Strategic Services [Oficina de Servicios Estratégicos, OSS, fundada en 1942], que era una suerte de *think tank* o más bien un servicio de guerra psicológica. El gobierno estadounidense reclutó en la OSS a muchos antropólogos, entre ellos a Gregory Bateson[1] y Margaret Mead,[2] quienes se hicieron amigos de mi padre. Además de las historias que él me contaba acerca de su trabajo en esta misión –que imaginaba proyectos generalmente locos–, en la biblioteca familiar había muchas obras de antropólogos, que leía y que me fascinaron cuando era adolescente. Todo ello me inspiró para estudiar antropología. Después de una licenciatura en sociología en Inglaterra, me especialicé en antropología en la Universidad de París, con una maestría, antes de realizar mi tesis doctoral bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss.[3]

Mi idea original en la maestría era dedicarme al Asia Central, como una suerte de eco de mi "periodo beduino"; sentía mucha curiosidad por los desiertos y las culturas pastorales del desierto, y también había viajado a Afganistán, Pakistán e Irán. Pero me enamoré de un antropólogo que se hallaba muy interesado en América, y así me desvié del Asia Central. Philippe Descola[4] –que iba a ser mi esposo– y yo comenzamos a trabajar en México con la idea de realizar un trabajo de campo con grupos mayas que en ese entonces empezaban a migrar a las tierras altas de la zona lacandona.[5] Así que a inicios de la década de 1970, realizamos ahí una estancia corta de trabajo de campo, pero nos dimos cuenta de que era ya una especie de campo de estudio totalmente ocupado por la Universidad de Harvard, relacionada con un centro establecido en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.[6] Llegaban cada verano unos 80 estudiantes de posgrado de Harvard, con los que no podíamos ni competir ni desarrollar nuestro proyecto. Al regresar a París, le pedimos a Lévi-Strauss que nos diera un consejo, y él nos sugirió la Amazonia; esta perspectiva nos sedujo porque, como muchos jóvenes antropólogos, soñábamos con estudiar a un grupo realmente "salvaje" y supuestamente "virgen", lo que desde luego era una percepción ilusoria y errónea.[7] Lévi-Strauss nos encaminó hacia un conjunto cultural muy intere-

sante y mal estudiado, es decir, los grupos Jívaro. De manera que organizamos un trabajo de campo en Ecuador y pasamos cerca de 23 meses seguidos con uno de los subgrupos del conjunto Jívaro, llamado Achuar o Shuar.[8] Luego, nos quedamos un año más, en Quito, como profesores e investigadores en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.[9]

LGMM y LC: Existe la idea de que las mujeres antropólogas facilitan el trabajo de la entrevista porque por su condición femenina acceden a la vida doméstica y pueden establecer cierta confianza. ¿Eso es cierto? En todo caso, ¿considera importante el tema del género para el entrenamiento del antropólogo?

ACT: Es verdad que las mujeres pueden acceder a un mundo difícilmente accesible para los hombres, especialmente entre los Jívaro, que son muy recelosos de todo contacto con las mujeres; hubiera sido difícil para Philippe Descola trabajar con mujeres. Por otra parte, es probable que yo como mujer hubiera podido recoger algo de material del mundo específicamente masculino; pero la relación antropológica no hubiera sido la misma que la que Philippe estableció con los hombres, de ningún modo; y ello porque es una sociedad con una ideología guerrera muy marcada. Probablemente los hombres me hubieran hablado de sus expediciones, pero no de la manera tan íntima como lo hicieron con Philippe. La cuestión del género del antropólogo es obviamente importante. La antropología es una disciplina en la cual el antropólogo mismo es el instrumento de su investigación, es decir, el instrumento científico, como lo puede ser, por ejemplo, un telescopio. Es obvio que el género del antropólogo determina la naturaleza del pacto que establece con la gente a la que estudia. No es tanto un problema de acceso a ciertos universos, porque a veces hay sociedades que son relativamente abiertas; pero el género sí interviene en ese pacto de comunicación. En realidad, en el trabajo de campo el grupo estudiado siempre impone una dirección a la investigación e impone de cierto modo la temática, es decir, lo que le interesa al grupo. Existe así una suerte de juego entre el antropólogo y el grupo, en los dos sentidos, hasta que se establezca un encuentro entre los intereses de ambos. Y no cabe duda que el género no solamente incide en la orientación sino también en el pacto finalmente constituido.

LGMM y LC: ¿Qué debería un antropólogo conocer de la historia? Y al revés, ¿qué debería un historiador conocer de la antropología, independientemente de su tradición teórica, sea estructuralista, simbólica, cultural o interpretativa?

ACT: Siempre tuve mucho interés en la historia y lo que envidio a los historiadores es la capacidad narrativa. La antropología es mucho más difícil de leer que la historia, tanto para especialistas como para no especialistas. La historia tiene una especie de *inbuilt*, un hilo narrativo o arte de la narración, que da un impulso y conduce fácilmente al lector. Se puede mencionar el libro bellísimo de Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, pero no está construido precisamente como un libro de historia.[10] Es cierto que existe una amplia tradición literaria en la antropología, pero se trata de una literatura bien distinta al *storytelling* [relato o cuento] que los historiadores utilizan de manera casi espontánea, porque el *storytelling* es la materia misma que tratan los historiadores al mismo tiempo que es historia.[11] Ahora bien, existe aquí un debate sobre lo que hacen los historiadores o lo que piensan hacer. Todos conocen los comentarios de Lévi-Strauss sobre el hecho de que la historia es ilusoria, en la medida en que piensa restituir el tejido mismo del tiempo y de la causalidad histórica, cuando en realidad no establece más que una forma de "sincronicidad" trasladada hacia el pasado, que no puede captar el tiempo, la duración, la materia misma de la historia, lo cual constituye la gran ilusión de los historiadores.[12] Creo que hasta cierto punto, Lévi-Strauss tenía razón en eso.

De hecho, dediqué muchos años al trabajo de archivo sobre el conjunto Jívaro, con la idea de reconstruir la trayectoria histórica de estos grupos, que "no tienen historia" en la medida que nadie pensaba que la tenían.[13] Por lo tanto, me pareció necesario investigar su trayectoria histórica buscando material indirecto en las crónicas y los archivos de los misioneros o los viajeros, por ejemplo, y utilizando el conocimiento antropológico que había adquirido sobre este grupo, con miras a poner en claro cómo habían cambiado su sociedad y su territorialidad, sus formas de organización y su pensamiento; todo esto fue muy útil e interesante. Sin embargo, después de algunos años de investigación histórica, me di cuenta con mucha sorpresa de que a los jívaros –con quienes debatía mucho– no les interesaba lo que hacía en esta materia y empecé a preguntarme por qué no daban importancia alguna a

su historia. Además, en este periodo se insistía mucho en la defensa de la identidad de los grupos oprimidos y en el necesario desarrollo de una voz propia acerca de su historia. Sobre todo en los propios “relatos históricos” o más bien autobiográficos, la autobiografía guerrera constituye un género muy desarrollado, un modo tradicional de contar su propia historia, que no sólo asume la forma de relatos de hazañas guerreras por parte de los hombres, sino también de lamentación por parte de las mujeres. Sin embargo, estos relatos autobiográficos nunca mencionan interacción alguna con el mundo exterior, es decir, con el “mundo blanco”. Esto me llamó la atención, porque desde 1535 el grupo jívaro ha estado en contacto con dicho mundo, en primer lugar con los españoles que llegaron de Perú. Se trata pues de una larga historia de encuentros bélicos y de resistencia; pero nada de eso aparece en sus narraciones autobiográficas. Y esto resulta aún más curioso si se toman en cuenta las pequeñas ciudades fronterizas del territorio jívaro, en las que radicaban, desde hacía varios siglos, mestizos y pequeños colonos casi “jivarizados” y medio “selvatizados”, pero que se consideraban como blancos, no como indios. Esta gente, en cambio, había desarrollado una amplia y larga leyenda histórica sobre sus encuentros con los jívaros; una infinidad de historias y de cuentos sobre cómo los jívaros venían a la ciudad y asustaban a todos, y nunca se sabía si iban a masacrar a la población como lo habían hecho en el siglo XVII. Nada de esto, sin embargo, aparece en los relatos de los jívaros. Todo ello, precisamente, me permitió desarrollar una reflexión general que dio lugar a varias publicaciones mías sobre las formas y el régimen de historicidad jívaro, es decir, la historiografía propiamente jívaro y no la “etnohistoria” como se le llama.[14]

No hablo de etnohistoria porque tiene la misma connotación que “etnociencia” o que, por ejemplo, “etnobotánica”, como si sólo hubiese una botánica verdadera, la nuestra; la etnobotánica sólo sería una variante iletrada o “salvaje” de la botánica occidental considerada como el patrón universal y verdadero. De la misma manera, la etnohistoria parece presuponer que hay una historia objetiva, es decir, la reconstruida por los historiadores profesionales a partir de archivos e instrumentos clásicos de la investigación historiográfica. Con los jívaros me di cuenta de que no debe uno acercarse al problema de la historia de este modo, es decir, no debe quedarse

entrampado en la idea de que existe una sola forma objetiva de hacer historia. De lo contrario, el hecho de que este grupo no se interese en la historia de sus interacciones con el mundo blanco nos parecerá esencialmente una simple y simplista curiosidad ideológica. Por ello me empeñé en investigar su concepción del pasado y su relación con estadios pasados de su propia sociedad; quería explicar su historiografía, que resulta sorprendente para nosotros.

LGMM y LC: Usted subraya que fueron otros instrumentos proporcionados por su trabajo etnográfico los que le permitieron captar una memoria de los jívaros que se transmitía de un modo distinto al que conocemos. ¿Cómo puede la historia generar aportaciones valiosas?

ACT: Hasta la década de 1970, más o menos, se pensaba que estos grupos amazónicos no tenían historia, y eso procedía de una mala lectura de Lévi-Strauss y de un malentendido en torno a las nociones de "historia fría" o sociedades "frías".[15] A grandes rasgos, dichas nociones remiten a la idea de que este tipo de sociedad se empeña en no cambiar, en mantener cierta inercia, y por eso "enfría" la aceleración histórica. Estemos o no de acuerdo con la definición de Lévi-Strauss, ello no significa que estos grupos carecen de otras formas de pensar la historia. Fue precisamente en los años setenta cuando empezó el *boom* de la etnohistoria,[16] y ello debido a las investigaciones de algunos pioneros principalmente estadounidenses; es el caso del famoso trabajo de David Graham Sweet sobre la historia de las misiones en Amazonia y acerca de la trayectoria histórica de los grupos amazónicos.[17] La década de 1980 fue marcada por este auge de la etnohistoria, que aportó mucha información nueva y rectificaciones al cuadro histórico general. Sin embargo, fundamentalmente se mantuvo la idea de una historia objetiva –la cual no es otra cosa, por supuesto, que *nuestra* manera de concebir la historia–, y la de que existían formas culturales "menores" de memoria. Claro, varios historiadores (particularmente en África) se percataron de que existía una historiografía nativa, pero, de manera clásica, seguían buscando relatos o narraciones orales. De hecho, especialmente en África del Oeste, existen muchos géneros de narración histórica y narradores especialistas en relatos genealógicos y en

historias de clanes y linajes.[18] Las genealogías pueden abarcar hasta 15 generaciones. Si bien estos historiadores se interesaban en una historiografía no escrita, su método seguía siendo el mismo. A primera vista, no se le ocurriría a un historiador buscar formas de historiografía indígena en cantos chamánicos, por ejemplo, porque aparentemente carecen de una cronología y una narración lineales.

Lo que los jívaros descartaban en sus autobiografías –las interacciones con los blancos o las historias de resistencia– aparecía en los cantos chamánicos bajo una forma intemporal, totalmente descronologizada. Una forma de memoria puede encontrarse en este tipo de narración, aunque *a priori* no tiene nada que ver, en su estructura formal, con una narración historiográfica. El problema consistía entonces en entender el porqué y el cómo de este escenario. La clave del asunto es que para los grupos Jívaro, como para muchos grupos amazónicos, la historia –en el sentido de experiencia vivida, duración y cambio– se percibe como una forma de alienación, es decir, de enfermedad. Para ellos, vivir la historia es someterse a la presión de un mundo que intenta imponerles otras formas de vivir y atraerlos hacia cambios que no quieren y no asumen; es decir, exactamente lo que sucede con la enfermedad: un cambio interno impuesto por determinadas circunstancias, un cambio no elegido. Esta equivalencia entre historia y enfermedad otorga naturalmente otra dimensión al discurso chamánico, de índole terapéutica. En los cantos de curación del chamán aparecen elementos que remiten al mundo blanco y a la experiencia del contacto, de las interacciones con el mundo exterior; por cierto, una mala experiencia para todos los grupos amazónicos. Estos elementos, reitero, son totalmente descronologizados y mezclan cualquier característica (vestimentas, herramientas o figuras) del siglo XVI o del XVII, por ejemplo, con otras más modernas. Todo ello es producido por los chamanes, en sintonía con la narración del enfermo, que habla de síntomas y de alienación en el sentido propio del término. En cambio, los relatos autobiográficos guerreros son exclusivamente endo-jívaros, porque la guerra, en este caso, es la única verdadera, la que tiene sustancia semántica; en otras palabras, la sustancia simbólica solamente se produce con otros jívaros. La guerra con los blancos no cuenta, no les interesa. Matar a los blancos –lo que

ocurre a menudo y de manera reactiva– no tiene sentido. Pero matar a otro jívaro tiene mucho más sentido en la medida en que corresponde a todo un contexto ritual que permite recuperar algo del enemigo, algo que, a nivel simbólico, le es sumamente necesario. En realidad, cuando hacen la guerra es para captar otras identidades jívaras y tratarlas en un contexto ritual; de ahí la caza de cabezas, en realidad de rostros, para atribuirles nuevas identidades fabricadas en este contexto. Ello es imposible con los blancos, pues para un jívaro fabricar una identidad "de hombre blanco" no tiene sentido, porque no permite nutrir la colectividad ni la reproducción social.

LGMM y LC: Podríamos decir que la historia de los blancos es también ritual; en todo caso, sus comentarios parecen colocar la disciplina histórica en un lugar subalterno. Por otra parte, algunos historiadores comentan que, de cierta manera, antropólogos e historiadores hacen lo mismo, subrayando por supuesto la falta de historicidad de los antropólogos o las carencias etnográficas de los historiadores. ¿Cómo considera esto?

ACT: Claro, la historia de los blancos también tiene funciones rituales. Como lo sabemos especialmente en Francia, la historia cumple una función fundamental en la construcción de la identidad nacional. A tal punto que la historia ha sido en Francia la disciplina reina de las ciencias humanas; o lo era hasta hace unos 10 o 15 años, más o menos, porque ya no es el caso. En mi opinión, son más bien las ciencias políticas las que ahora están tomando el papel de disciplina rectora de las ciencias sociales. Creo que lo que se llama, de manera un poco perezosa, la "globalización", tiene algo que ver con el hundimiento de la historia, del que se aprovechó la antropología y no tanto la sociología, que también se encuentra en una crisis seria. Sin entrar en detalles, creo que lo que puede aclarar el decaimiento de la historia es, precisamente, el fin de la historia nacional, en parte como resultado de los fenómenos de globalización –fenómenos crecientes y de cambio acelerado que la historia clásica ya es incapaz de explicar. Para jóvenes que tratan de entender el mundo en el que viven, la historia ya no propone instrumentos intelectuales significativos y eficientes.

Por otra parte, no creo que los historiadores adolezcan de carencias etnográficas de manera absoluta, porque la materia que tratan –en especial los historiadores culturales– es etnográfica; sus métodos de investigación no son tan distintos. Lo que obviamente sí les falta es la relación etnográfica, no la etnografía como método. Esta relación sólo puede existir en interacción vivida, con gente que vive. En realidad, la llamada antropología histórica es una quimera, no tiene mucho sentido: es más bien antropología cultural. Si consideramos la antropología y la etnografía como más o menos equivalentes –lo que no necesariamente tiene que ser–, no creo que se pueda producir el mismo tipo de conocimiento.[19] Aun cuando el historiador utilice métodos etnográficos aplicados al material histórico, nunca producirá el mismo resultado que una "relación etnográfica". En cuanto al etnólogo, debe por supuesto realizar un trabajo etnohistórico clásico, pues difícilmente se puede hablar de grupos sin entender un mínimo de su trayectoria. De hecho, si el grupo con el que trabaja el etnólogo le impone sus temas de investigación, ello procede a menudo y precisamente de las experiencias históricas.

Les doy un ejemplo. Un joven colega mío, antropólogo, quiso realizar un trabajo de campo en un grupo del sur de Marruecos, grupo que a primera vista lo acogió muy mal: burlándose de él y diciéndole que no estaban interesados en lo que hacía; aceptaron su estancia con la condición de que conviviera con cierta persona, un viejo solitario, muy desagradable y agresivo, establecido a unos quince kilómetros del pueblo. Pasó varios meses así, viviendo con este viejo que lo trataba muy mal. Al final, el joven se dio cuenta –era astuto y muy buen etnólogo– que el grupo le había impuesto una experiencia de exilio, que es exactamente lo que constituye el fundamento de su identidad. Pues este grupo se considera, por varias razones históricas complejas, como un grupo de exiliados, y por ello impuso al antropólogo este ejercicio que finalmente le permitió entender al grupo. Este suceso demuestra, en primer lugar, que la historia cuenta muchísimo para moldear las experiencias del grupo y que el antropólogo no puede prescindir de un estudio histórico, del pasado del grupo. Por otra parte, probablemente un historiador no hubiera podido identificar este preciso aspecto del exilio, del que no rinde cuentas la arqueología y que no aparece realmente en los documentos escritos. El historiador

hubiera podido reconstruir la historia de la llegada a este lugar de los *marabouts* [morabitos],[20] pero no hubiese logrado percatarse del papel central del exilio en este grupo, ni la manera como se ubica en el mundo.

LGMM *y* LC: *Existen antropólogos que acumularon cuadernos etnográficos durante 30 o 40 años de trabajo de campo en la misma sociedad: ¿cómo se puede establecer cierta forma de historicidad? Más allá de estas cuestiones, ¿qué piensa usted de la interdisciplinariedad, admitiendo que sea posible esta práctica?*

ACT: Existen antropólogos que hacen trabajo de muy larga duración y que logran restituirle al grupo una forma de historicidad, yo diría casi de historicidad objetiva, y en este caso lo hacen probablemente mejor de lo que un historiador podría hacerlo. Ello con la ventaja de que también el antropólogo puede rendir cuentas de la manera en que la gente, ella misma, restituye esta experiencia. Pero también hay historiadores que aun cuando sólo utilizan el material de archivo, pueden lograr –a fuerza de imaginación empática– una reconstrucción casi antropológica. Es el caso, por ejemplo, de la investigación de Carlo Ginzburg sobre el molinero Menocchio. Ginzburg produjo un magnífico trabajo de antropología imaginativa, retrospectiva en cierto modo.[21]

La interdisciplinariedad es un tema complicado, que en general no funciona y se comenta en términos de fracaso. Se supone que en cierto modo cada uno puede, sin trabajo de traducción, entender y compartir el punto de vista del otro; pero en realidad no es así. La interdisciplinariedad supone a mi juicio dos cosas. La primera obviamente remite a un conocimiento muy bueno de la "cocina" de la otra disciplina, no de lo que la disciplina cuenta de sí misma, pues todos tenemos nuestros discursos oficiales acerca de nuestro quehacer. En cambio, lo que pasa en nuestra cocina nunca lo revelamos; y sabemos que es en la cocina donde pasan las cosas importantes. Una verdadera interdisciplinariedad, que sea útil, supone que cada uno pase bastante tiempo en la "cocina del otro" para entender cómo fabrica sus hechos, sus *facts*. En segundo lugar, creo que la interdisciplinariedad más interesante surge cuando en vez de tratar de buscar un terreno común que en realidad no existe, se enfatizan las diferencias entre las disciplinas. Estoy pensando en un debate sumamente interesante

que sostuvimos con un excelente historiador, Romain Bertrand, acerca de su libro *L'Histoire à parts egales* [*La historia en partes iguales*], que propone la historia del encuentro, en los siglos XVI-XVII, entre la gente de Java en Indonesia y los holandeses.[22] Es una historia cruzada espléndida: Bertrand compara los relatos indígenas y los relatos de los holandeses, y logra colocar en un mismo plano "exótico" tanto a la historiografía holandesa como a la javanesa; una suerte de ejercicio de "exotización" para hacer simétricos los dos campos, lo que permite reconstruir la historia de sus intercambios. Al debatir con este historiador sobre sus métodos, nos dimos cuenta de que precisamente es hablando de las maneras de trabajar totalmente diferentes entre un antropólogo y un historiador, que puede surgir un terreno común; en este caso la manera en que se puede volver exótico algo que es familiar (la historia holandesa), y el modo como se puede traducir o trasladar la historiografía de los javaneses a términos que sean comprensibles para nosotros. Es así, debatiendo sobre las diferencias y conociendo la fábrica de los *facts* en una y otra disciplina, que finalmente podemos alcanzar ciertas formas de interdisciplinariedad.[23]

Ahora bien, lo que resulta de eso no es un trabajo común, pues no creo que haya "trabajo común" como tal. No es poniendo juntos a un historiador y a un antropólogo como se producirá necesariamente algo interesante; no existe complementariedad, en el sentido que, por ejemplo, estableció Devereux.[24] Claro, el antropólogo y el historiador tienen cada uno sus puntos ciegos; pero yuxtaponer la visión del antropólogo y la del historiador o del sociólogo, sólo proporciona un conjunto de puntos de vista distintos. Éstos pueden ser interesantes, pero el producto final no será una síntesis, sino una yuxtaposición que puede aportar más conocimiento sobre tal o cual fenómeno, pero que nunca establecerá un punto de síntesis. En realidad, no veo por qué debería existir uno.

LGMM y LC: Entre 2006 y 2013, usted fungió como directora de Investigación y Educación del Musée du Quai Branly.[25] *Con base en su experiencia, nos interesan los interrogantes o problemas que usted observa desde el museo, para hacer de los objetos museográficos –los objetos del museo– un motivo de reflexión sobre "la otredad". Ésa sería una pregunta muy abierta. En todo caso, otra*

manera de formular la pregunta sería: ¿de qué manera el contexto interpretativo de las museografías sigue siendo parte de la interpretación antropológica?

ACT: La gente vinculada al Musée du Quai Branly reflexionó bastante en torno a este problema central, pues la mayoría de los artefactos que alberga proceden del Musée de l'Homme [Museo del Hombre],[26] donde existía un completo divorcio entre estos objetos y la disciplina que teóricamente representaban. El problema mayor remitía a la concepción de lo que es una cultura, concepción que cambió mucho en la disciplina antropológica. En cierto modo los museos –y el Musée de l'Homme en particular– reflejaban una visión bastante anticuada de la noción de cultura o de las culturas; éstas eran vistas como conjuntos cerrados y atomizados que podían ser colocados uno al lado del otro como una suerte de "mónadas" aisladas, como si existiesen mundos así y además sin temporalidad alguna.[27] Ello no correspondía con la manera como la antropología ha trabajado la noción de cultura, desde hace 30 o 40 años.

Sabemos que una cultura no tiene existencia en sí misma y que es sólo un efecto de perspectiva: llamamos cultura a algo que surge por unos *écarts différentiels* o distancias diferenciales, lo que supone necesariamente la existencia de una perspectiva a partir de la cual o para la cual aparecen diferencias. Este efecto de perspectiva, enunciado por Lévi-Strauss desde hace décadas, significa que lo que vamos a llamar cultura depende o varía mucho en función del grado de distancia. Por ejemplo, desde una perspectiva continental, el mundo amazónico puede aparecer como un conjunto cultural; pero si acercamos la mirada, aparecen unidades más "discretas", pues desde el punto de vista del mundo jívaro existen grupos totalmente distintos. De modo que una cultura es siempre una cuestión de observación a escala, o de perspectiva. Sabemos que una cultura es esencialmente un conjunto de rasgos diferenciales y que nunca es algo cerrado. En el mundo jívaro y peri-jívaro, la llamada "cultura material" (modos de subsistencia, arquitectura o indumentaria) presenta una muy diminuta diferencia en relación con los grupos no jívaros o vecinos de los jívaros: es la misma cosa, comparten la misma cultura y ellos mismos lo saben. En cambio, para los jívaros, ciertas cosas fundamentales constituyen lo que para ellos sería cultura,

como son el hecho de asumir ciertas actitudes de confrontación simétrica con otros, que ritualizan mucho en varios contextos o con cierto tipo de relación de género.

Ahora bien, muchos museos se basan todavía en una idea anticuada de la cultura –la que tenía la antropología hace 40 años–, y esta idea ha cobrado una importancia enorme en la expectativa del público en general. Es más, no solamente el público sino también instituciones como la UNESCO las ONG o hasta agencias de turismo, comparten esta visión. De modo que la necesidad imperiosa de contar con un "patrimonio cultural" –en el sentido anticuado del término– presiona a minorías étnicas como los grupos amazónicos. Muchos de esos grupos se encuentran atrapados ahora en un dilema realmente trágico: el hecho de que lo más importante para ellos no puede ser "patrimonializado" en el sentido (compartido por la UNESCO) de una "cultura" institucionalizada. Y ello remite a lo que debe tener una "minoría étnica" si quiere defender mínimamente sus derechos; de lo contrario, son considerados proletarios anónimos, reducidos a una cuestión social sin más interés. Hoy en día, esta obligación de "patrimonializar" es terrible para muchos grupos; un problema presente en América Latina y en todo el mundo. Ello significa exponer artefactos en museos, al estilo antiguo: objetos convertidos en "cultura".[28]

LGMM y LC: ¿Qué debería cambiar en los museos etnográficos europeos, por ejemplo?

ACT: En primer lugar, voy a decir algo que puede parecer indecoroso: no estoy en contra del exotismo; éste ofrece ciertas ventajas, siempre y cuando lo generalicemos. Es decir, cuando exotizamos debemos al mismo tiempo exotizarnos a nosotros mismos. Por ejemplo, museos que abrigan colecciones etnográficas, como el Musée du Quai Branly, deben realizar un esfuerzo continuo para introducir en su museografía elementos de nuestro mundo y establecer cierta simetría. De hecho, en las exposiciones antropológicas del Musée du Quai Branly, como fue el caso de la exposición *La Fabrique des images* [*La fábrica de las imágenes*],[29] se inserta de manera sistemática una parte sobre el mundo occidental, éste siendo tratado al mismo nivel que otras culturas o civilizaciones de África o Asia, por ejemplo. Este aspecto ofrece, digamos, una antropología "*à parts égales*", la cual es fundamental: es una prác-

tica de la antropología desde hace décadas. En realidad, hoy en día hay mucho más antropología del mundo occidental que de los mundos "exóticos". En el caso de la museografía antropológica, se construye una relación de distancia, de exotización, que permite realizar un tratamiento antropológico de cualquier asunto u objeto cultural; por ejemplo, la antropología de un laboratorio científico es, *a priori*, algo conocido: ahí el desafío radica en hacer que el laboratorio –este instrumento muy familiar– se vuelva tan exótico como un ritual de cacería de cabezas.

Por otra parte, creo que el Musée du Quai Branly no es un museo etnográfico, de ningún modo. Es un museo que utiliza artefactos escogidos por razones formales y por su capacidad de atrapar la mirada; es decir: exhibe objetos espectaculares y extraños, para que el público reflexione sobre el fenómeno de la diferencia cultural. No intenta ofrecer un retrato de la cultura de grupos étnicos; ello no tiene sentido, porque no existe tal cosa.[30] Si tuviera que elaborar una exposición sobre el mundo jívaro, lo haría utilizando la tecnología multimedia moderna, para precisamente enseñar aspectos de su cultura que los objetos no pueden transmitir. Por ejemplo el énfasis que los jívaros ponen en la capacidad de adoptar actitudes de confrontación agonística en relación con otros: la única manera de hacerlo visible, además de las entrevistas realizadas con ellos, consistiría en exhibir videos que ilustren cómo interactúan espontáneamente con blancos, por ejemplo cuando los encuentran en el mercado. Paralelamente, habría que mostrar de algún modo la mirada de los jívaros en lo relativo a lo que quieren eventualmente transmitir y a las modalidades para hacerlo. A fin de cuentas, se trataría de una exposición que confronte dos exposiciones: la concebida por los jívaros sobre el mundo blanco, y la nuestra sobre el mundo jívaro. No veo otra solución para realmente dar cuenta de la diferencia cultural, sin caer en el etnocentrismo o en posturas colonialistas. Volviendo al método o a la meta del Musée du Quai Branly –que ofrece poca información directa en sus exposiciones–, consiste esencialmente en provocar un choque visual, perceptivo, ante un objeto totalmente enigmático, para que el público se dé cuenta de que existen estéticas distintas y, a partir de ello, suscitar su curiosidad. De hecho, el público puede consultar los dispositivos multimedia que ofrecen una primera contextuali-

zación del uso del artefacto y su sentido; y si quiere más, el museo ofrece por lo menos cinco niveles de información disponible. En suma, el primer paso consiste en descartar todo tipo de acercamiento demasiado didáctico y dejar al público impactado por el objeto, para que pase algo. Y parece que ello funciona, pues se logró cierta adhesión del público; desde su apertura, el museo cuenta con un promedio anual de más o menos un millón y medio de visitantes, en su mayoría franceses.[31]

LGMM y LC: Un último aspecto nos inquieta: entre observadores y objetos ¿cómo concibe usted este papel del museo como una mediación cultural moderna?

ACT: Claramente se observa cierto auge de los museos, auge particularmente fenomenal hoy en día. Los museos ya no son vistos sólo como instrumentos de conocimiento, sino más bien desempeñando una función social muy importante; me temo que a veces se espera demasiado de los museos. Ahora bien, ello impone una responsabilidad asombrosa a los museos, en especial a museos "universalistas", como el Musée du Quai Branly y los que albergan cierto patrimonio de otros territorios a nivel internacional. El museo tiene un papel de mediación cultural muy importante, con la condición de que acepte asumirse como arena de confrontación, discusión y controversias continuas. Ciertamente, concebirse como una suerte de campo de batalla ideológico permanente es una posición bastante incómoda, pero creo que el museo debe asumirla para cumplir de manera útil un papel de mediación cultural: un museo demasiado apaciguado pierde todo interés. No cabe duda que esta postura es complicada, pues los museos son herramientas carísimas y los gobiernos que los financian quieren que cumplan su papel social y a la vez que sean lugares tranquilos, inclusive pasivos; son exigencias a veces contradictorias.[32]

Acerca de la función social del museo, otro problema complejo –y verdadero reto– es el acceso del público a sus colecciones. Se habla mucho de democratizar el acceso a la cultura, pero sabemos muy bien que facilitar el acceso económico al museo, de manera gratuita o no, no cambia fundamentalmente el origen social del público: en realidad es el mismo público, sólo que ahora lo visita de manera más frecuente. Una verdadera democratización supone más bien desarrollar operaciones y proyectos extramuros,

para que el museo salga de su edificio en búsqueda de un público más amplio, para "irrigar" e impactar el tejido social del país. En este campo, un público muy importante para el Musée du Quai Branly son las distintas generaciones de inmigrantes, que el museo debe buscar fuera de su continente arquitectónico. Claro, el museo utiliza internet y todas las nuevas tecnologías interactivas, pero ello no aporta una solución real al problema mayor de cómo hacer circular –en el territorio nacional e internacional– las colecciones y a la vez el acercamiento "espectacular" o "sensible" que mencioné acerca del Musée du Quai Branly. De hecho, se abren una gran cantidad de museos que no tienen público, porque precisamente son considerados garantes patrimoniales y en consecuencia de identidad; a menudo no se piensa suficientemente en el público ni en los distintos fines del museo. Francia –lo mismo que México y muchos otros países– está todavía muy apegada a la idea de la preservación del patrimonio nacional, pero es preferible que este patrimonio circule a que sea protegido, conservado, mantenido o transmitido de manera obsesiva en un solo lugar, y ello lo pueden permitir exposiciones temporales mucho más fluidas. Por ahora ocurre más bien lo contrario: la tendencia general se dirige hacia el gigantismo, a la creación de establecimientos monumentales de prestigio; pero llegará el día en que el costo de este tipo de empresa será demasiado alto.

NOTAS DE LOS COORDINADORES

[1] Gregory Bateson (1904-1980), antropólogo estadounidense de origen británico, fue profesor en el Humanistic Psychology Institute (Saybrook University) de San Francisco, en la Universidad de Stanford y en la de California en Santa Cruz. Desarrolló investigaciones interdisciplinarias –particularmente en lingüística, psicología y psiquiatría, comunicación, cibernética y epistemología– en las que relacionaba antropología social y cultura.

[2] Margaret Mead (1901-1978), antropóloga estadounidense orientada a las sociedades de Oceanía, a la antropología cultural y la etnografía, fue curadora de etnología en el American Museum of Natural History (Museo Americano de Historia Natural, 1946-1969), profesora en la New School for Social Research y en la Columbia University de Nueva York (1954-1978); además fue miembro de la American Anthropology Association, de la que fue presidente en 1960. Entre sus contribuciones destacan sus exitosos y controversiales trabajos sobre la sexualidad y los estudios de género. Véase, por ejemplo, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, Nueva York,

William Morrow and Co., 1928 (edición en español: *Adolescencia y cultura en Samoa*, Buenos Aires, Abril, 1946), y *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, Nueva York, William Morrow and Co., 1949 (edición en español: *Hombre y mujer*, Buenos Aires, Compañía General Fabril, 1961).

[3] Claude Lévi-Strauss (1908-2009), antropólogo francés, fue profesor en la Universidad de Sao Paulo en Brasil, en la New School for Social Research de Nueva York, en la Ecole Pratique des Hautes Etudes de París (que deviene en 1975 Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, EHESS) y en el Musée de l'Homme. Fue electo profesor en el Collège de France de París (1959-1982), con la cátedra de "Antropología social". Fundador de la antropología estructuralista francesa que rompe con las corrientes científicas dominantes (evolucionismo, difusionismo y funcionalismo), produjo una obra considerable de renombre internacional que influyó profundamente en las ciencias sociales. El estructuralismo de Lévi-Strauss, inspirado por la lingüística de Roman Jakobson y las obras de Sigmund Freud y de Karl Marx, es un método que se enfoca en las estructuras inconscientes del ser humano, es decir, en los aspectos invariantes y no inmediatamente visibles de un sistema de relaciones abstractas, para aclarar los fenómenos sociales y culturales de una sociedad dada. Asimismo, constituyó una propuesta de teoría general del ser humano, expresada mediante leyes generales y universales. Entre las numerosas publicaciones de Lévi-Strauss destacan: *Les Structures elémentaires de la parenté*, París y La Haya, Mouton & Co., 1949 (edición en español: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1969); *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958 (*Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 / Barcelona, Paidós, 1987); *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962 (edición en español: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964); *Myhtologiques*, 4 vols., París, Plon, 1964-1971 (edición en español: *Mitológicas*, México, FCE y Siglo XXI, 1968-1972).

[4] Philippe Descola, antropólogo americanista francés. Nacido en 1949, es investigador en el Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS), y es director de estudios (electo en 2000) en la EHESS; es profesor en el Collège de France de París, con la cátedra "Antropología de la naturaleza", y es desde 2001 director del Laboratorio de Antropología Social, creado por Claude Lévi-Strauss en 1960. Sus trabajos rebasan la clásica oposición entre naturaleza y cultura, dualismo considerado como no universal, y distinguen cuatro ontologías en las sociedades humanas: el naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo. Recibió en 2012 la medalla de oro del CNRS.

[5] Mejor conocida como "selva lacandona" o "región lacandona", está ubicada en el estado de Chiapas, al sureste de México y limítrofe con Guatemala. La región está habitada por el pueblo maya lacandón y otras comunidades autóctonas, como tojolabales, choles, tzeltales y tzotziles, entre otros, en una superficie territorial de aproximadamente 957 200 hectáreas. Esta zona adquirió notoriedad mundial a raíz del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1994.

[6] En 1950, Frans Blom (1893-1963), arqueólogo danés diplomado de la Universidad de Harvard, y su esposa, la fotógrafa y etnógrafa suiza Gertrudis Duby Blom (1901-1993), establecieron en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, un importante centro de investigación llamado *Na Bolom* (Casa del Jaguar), el cual es

a un tiempo centro cultural, museo y residencia académica. Está dedicado a los indígenas de la zona lacandona.

[7] La Amazonia es una vasta región de la parte central y septentrional de América del Sur. Su extensión es de seis millones de kilómetros cuadrados y abarca seis países, principalmente Brasil y Perú, y en menor grado Bolivia, Colombia, Ecuador, Venezuela, Guayana Francesa y Surinam.

[8] Anne-Christine Taylor se refiere a "los Jívaro", sociedad amazónica o selvática ubicada entre Ecuador y Perú, para designar "la totalidad de los grupos dialectales o tribales *shuar*, o sea el conjunto lingüístico como tal". El vocablo "jívaro" procede de *xibaro*, transcripción en español –que data del siglo XVI– del término indígena *siwar* o *suwar,* que significa "la gente". Sin embargo, Taylor precisa que la unidad del "conjunto Jívaro" no remitía tanto a una homogeneidad lingüística o cultural como a una serie de "actitudes morales" que formaban "la antítesis absoluta de las formas de vida civil sobre las cuales la sociedad hispánica se creía fundada". Véase Anne-Christine Taylor, "La invención del jívaro. Notas etnográficas sobre un fantasma occidental", en Segundo E. Moreno Yánez (comp.), *Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Quito, Abya Yala, 1985.

[9] La Pontificia Universidad Católica del Ecuador fue creada en 1946, y pertenece a los jesuitas.

[10] Publicado en 1955 y traducido a cerca de 30 idiomas, *Tristes trópicos* es el libro más famoso y leído de Lévi-Strauss. Obra maestra de la literatura francesa, ofrece tanto un testimonio sobre su labor antropológica, particularmente con los indios amazónicos de Brasil, como una meditación filosófica, asombrosa y desencantada, sobre el mundo contemporáneo y la civilización destructora de la diversidad cultural y la naturaleza. Se considera que, de manera duradera, suscita vocaciones para los estudios etnológicos. Véase *Tristes tropiques*, París, Plon ("Terre Humaine"), 1955 (ed. en español: *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970; Barcelona, Paidós, 1988).

[11] Con relación al papel de la escritura en la etnografía, especialmente sobre *Tristes trópicos* y la narrativa antropológica, véase también Clifford Geertz, *El antropólogo como autor,* trad. Alberto Cardín, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989 (1ª ed. en inglés, 1987).

[12] Taylor remite a consideraciones metodológicas heredadas de la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, que insisten en el necesario conocimiento de las estructuras de los fenómenos sociales y culturales (en detrimento de la reconstrucción histórica coyuntural) y en el análisis sincrónico (en detrimento del diacrónico). Lévi-Strauss denunciaba así el empirismo y el historicismo, que hacen descansar la explicación histórica en antecedentes causales y, en consecuencia, incapaces de acceder a las estructuras inconscientes de las sociedades y de construir modelos. Estas consideraciones se encuentran en el primer capítulo "Historia y etnología" de su "libro-manifiesto" *Antropología estructural*, publicado en francés en 1958. A estas críticas sobre la historia, el historiador Fernand Braudel contestó con la noción de "larga duración" –tiempo casi inmóvil y estructural–, que abrió paso a la historia de las mentalidades. Véase el famoso artículo de Fernand Braudel "Histoire et sciences sociales: la longue durée", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, París, núm. 4, 1958, pp. 725-753 (este artículo

constituye el capítulo 3 en la versión en español de Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1968). Para una perspectiva crítica, desde la antropología, sobre el enfoque estructuralista binario de Lévi-Strauss, véase también Jack Goody, *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*, trad. Patricia Willson, Barcelona, Gedisa, 1995 (1ª ed. en inglés, 1982).

[13] Al respecto véase también la crítica que hace el antropólogo y sociólogo británico y africanista, Jack Goody (1919-2015), en *El robo de la historia*, trad. Raquel Vázquez, Madrid, Akal, 2006 (1ª ed. en inglés, 2006). Una obra clásica sobre el tema de las sociedades "sin escritura" véase en Jack Goody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, trad. Gloria Vitale y Patricia Willson, Barcelona, Gedisa, 1996 (1ª ed. en inglés, 1968). Por último, véase del educador jesuita, filósofo y lingüista estadounidense, Walter J. Ong (1912-2003), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, México, FCE, 1987 (1ª ed. en inglés, 1982).

[14] Con la expresión "régimen de historicidad", Taylor alude a la manera específica en que los jívaros generan su propio orden del tiempo y del discurso. Al respecto véase François Hartog, *Regímenes de historicidad*, *op. cit.*, 2007. Acerca de la "historiografía" jívara, véase, entre otras publicaciones, France-Marie Renard-Casevitz, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor, *L'Inca, l'espagnol et les sauvages: Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*, París, Recherche sur les Civilisations, 1986 (edición en español: *Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, Quito-Lima, Abya Yala / IFEA, 1988); Anne-Christine Taylor y Cristóbal Landázuri (eds.), *Conquista de la región jívaro, 1550-1650: relación documental (fuentes para la historia andina)*, Quito-Lima, Abya Yala / IFEA / Marka, 1994; Anne-Christine Taylor, "L'Oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expérience de l'histoire chez les Jivaro", *Terrain*, París, núm. 29, 1997, pp. 83-96.

[15] En varias publicaciones Lévi-Strauss hace una distinción entre sociedades "frías" y "calientes", que remite a la idea de que las sociedades "primitivas" buscarían anular el tiempo o el paso del tiempo. El antropólogo precisa: "Estas sociedades que podríamos llamar 'frías' porque su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, se distinguen, por su reducido efectivo demográfico y su modo mecánico de funcionamiento, de las sociedades 'calientes' aparecidas en diversos puntos del mundo tras la revolución neolítica, y donde se estimulan sin tregua las diferenciaciones entre castas y entre clases, para extraer de allí el devenir y la energía". Esta distinción generó múltiples comentarios y polémicas, pero Lévi-Strauss aclara que "el alcance de esta distinción es sobre todo teórico, porque no existe probablemente ninguna sociedad concreta que, en su conjunto y en cada una de sus partes, corresponda exactamente a uno u otro tipo". Véase Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987 (2ª ed. aumentada), pp. 44-45. En todo caso, para el antropólogo, la noción de "sociedad fría" no implica una cultura "estacionaria", sin cambios, ni fuera de la historia.

[16] En México, la ENAH crea en 1973 la licenciatura en etnohistoria.

[17] Véase David Graham Sweet, *A Rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750,* University of Wisconsin, 1974 (tesis Phd).

[18] Generalmente se incluyen en esta área de África los siguientes 19 países: Benín, Burkina Faso, Cabo Verde, Camerún, Chad, Mauritania, Costa de Marfil,

Gambia, Ghana, Guinea, Guinea-Bissau, Liberia, Malí, Níger, Nigeria, Senegal, Sáhara Occidental, Sierra Leona y Togo.

[19] Claude Lévi-Strauss define la etnografía como "la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad [...], y que busca restituir, con la mayor fidelidad posible, la vida de cada uno de ellos". Por su parte, la "etnología", que "utiliza de manera comparativa [...] los documentos presentados por el etnógrafo", remite a la antropología social y cultural. Ésta consiste en el "estudio de las instituciones consideradas como sistemas de representaciones" (antropología social) o en el "estudio de las técnicas, y eventualmente también el estudio de las instituciones consideradas como técnicas al servicio de la vida social" (antropología cultural). Véase *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 50.

[20] *Marabout*, en español Morabito. En ciertas regiones africanas, particularmente en el Magreb, este término –que procede del árabe– designa al chamán, adivino, curandero y consejero, sabio y hasta santo.

[21] El historiador italiano Carlo Ginzburg fundó en la década de 1970 –con el historiador Giovanni Levi– la "microhistoria" italiana, opuesta a los estudios masivos y orientada a los individuos; la historia singular y local de éstos aclara fenómenos más amplios. Su investigación sobre el molinero italiano Menocchio, condenado por la Inquisición en el siglo XVI, constituye sin duda su obra maestra en el campo de la historia de las representaciones, aunque es calificada a veces de estudio antropológico. Véase Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi. Il Cosmo di un Mugnaio del'500*, Torino, Einaudi, 1976 (edición en español: *El queso y los gusanos. El Cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1981). Sobre Ginzburg y Menocchio, véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia".

[22] Véase Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècles)*, París, Seuil, 2011 (*La historia en partes iguales. Relatos de un encuentro Oriente-Occidente, siglos XVI-XVII*). El enfoque de este historiador francés se relaciona con la corriente historiográfica llamada "historia conectada" (connected history), que consiste en establecer una historia entrecruzada de distintas sociedades a nivel mundial. Luchando contra el eurocentrismo dominante de la historia occidental, Bertrand otorga la misma importancia y la misma legitimidad a los archivos y las fuentes europeos y a los extra-europeos. Acerca de ello, véase en este libro la entrevista a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia".

[23] Sobre las relaciones y perspectivas cruzadas entre arqueología y antropología enfocadas en la prehistoria de sociedades no occidentales, véase Nathan Schlanger y Anne-Christine Taylor (dirs.), *La Préhistoire des autres: Perspectives archéologiques et anthropologiques*, París, Musée du Quai Branly / La Découverte / INRAP, 2012.

[24] Georges Devereux (1908-1985), psicoanalista y antropólogo franco-estadounidense de origen húngaro, promotor del etnopsicoanálisis y de la corriente complementarista, método y epistemología de las "ciencias del hombre". El acercamiento complementarista establece que existe una relación de complementariedad entre la explicación psicológica (el individuo) y la explicación sociológica (sociedad y cultura). Véase Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémenta-*

riste, París, Flammarion, 1972 (edición en español: *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975).

[25] El Musée du Quai Branly, establecido a la orilla del Sena en París, es un museo nacional inaugurado en 2006 en presencia del gobierno francés, del secretario general de la ONU y del antropólogo Claude Lévi-Strauss. Depende de los ministerios franceses de la Cultura, de la Educación Superior y de la Investigación científica. Su fondo de origen resulta del traslado de importantes colecciones del Musée de l'Homme (Museo del Hombre) y de todas las del Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie (Museo Nacional de las Artes de África y de Oceanía); por ello este último, fundado en 1931, cerró en 2003. Además de la exposición permanente de miles de artefactos antropológicos de África, América, Asia y Oceanía, exposición siempre renovada, propone cada año varias exposiciones temporales, temáticas y de nivel internacional.

[26] El Musée de l'Homme (Museo del Hombre) de París, museo nacional fundado por el antropólogo y americanista francés Paul Rivet (1876-1958), se inauguró en 1938. Heredó las colecciones del Museo de Etnografía del Trocadero (Musée d'Ethnographie du Trocadéro), inaugurado en 1882 y renovado en 1928 bajo la dirección de Paul Rivet. Con base en el concepto de "museo-laboratorio", de educación e investigación, Rivet asoció al museo del Trocadero la cátedra de antropología del Museo Nacional de Historia Natural (Muséum National d'Histoire Naturelle), cuyas colecciones antropológicas fueron finalmente trasladas al Museo del Hombre. A partir de 1938, el contenido de la museografía de este último refería a la antropología física, la prehistoria, las artes y técnicas, y la etnología de los continentes asociando poblaciones y producciones materiales. A partir de los años de 1990, el gobierno francés decidió, no sin polémica, la constitución de "un Museo del Hombre y de las Artes Primarias"; lo que desembocó en el traslado de cerca de 300 mil artefactos de las colecciones del Museo del Hombre al nuevo Museo del Quai Branly. Entre 2009 y 2015, el Museo del Hombre cerró sus puertas para renovarse; desde octubre de 2015, se enfoca en la comprensión de la evolución del ser humano y de las sociedades, cruzando los acercamientos biológicos, sociales y culturales.

[27] Sobre la creación del Museo del Hombre, en 1938, bajo la conducción del etnólogo Paul Rivet y el joven museógrafo Georges-Henri Rivière, véase Christine Laurière, "Lo bello y lo útil. El esteta y el etnógrafo: el caso del Museo Etnográfico de Trocadero y del Museo del Hombre 1928-1940", *Revista de Indias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), núm. 254, enero-abril 2012, pp. 35-66.

[28] Al respecto véase Dominique Poulot, *Patrimoine et musées. L'Institution de la culture*, París, Hachette Education, 2014 (2ª ed. revisada y aumentada).

[29] La exposición temporal *La Fabrique des images* (*La fábrica de las imágenes*), que tenía como subtítulo *Visiones del mundo y formas de la representación*, tuvo lugar en el Museo del Quai Branly en febrero 2010-julio 2011. El curador de la exposición, el antropólogo Philippe Descola, buscaba "dar a ver lo que no se ve de inmediato en una imagen" y revelar distintas percepciones, estrategias y efectos figurativos diferenciados; modalidades de lectura correspondientes a cuatro ontologías: naturalista, animista, totémica y analogista. La exposición abarcó los cinco continentes, de los que procedían, por ejemplo, pinturas cosmográficas

de los indios huichol de México y pinturas del Renacimiento europeo. Véase el catálogo de la exposición, *La Fabrique des images*, París, Musée du Quai Branly / Somogy, 2010. Es significativo el lema general del Museo del Quai Branly: "un lugar de diálogo entre culturas" (*Là où dialoguent les cultures*).

[30] En su origen, el proyecto gubernamental del Museo del Quai Branly mencionaba la constitución de un "Museo de las Artes Primarias". Además de una larga controversia entre concepciones antagónicas del arte y de la cultura, la confusión posible entre el calificativo "primario" y "primitivo" generó otra polémica en torno a una concepción oficial evolucionista y etnocentrista que parecía considerar a la sociedad occidental como la más avanzada. Al respecto véase: Benoît de L'Estoile, *Le Goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*, París, Flammarion, 2007, y Bernard Dupaigne, *Le Scandale des arts premiers. La Véritable histoire du Musée du Quai Branly*, París, Mille et une Nuits, 2007.

[31] El Musée du Quai Branly contó con un millón de visitas acumuladas desde su apertura en 2006 hasta 2007, cifra que ascendió a más de 12 millones a inicios de 2015.

[32] Véase una reflexión sobre el papel de las colecciones etnográficas en los museos contemporáneos en Anne-Christine Taylor, "El experimento del Quai Branly", en *Experiencias, comunicación y goce. Memorias del II Coloquio Internacional de Museos de México y el Mundo, octubre 2008* (coordinación académica Luis Gerardo Morales), Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 2015, pp. 43-48.

LA MIRADA Y EL OÍDO

Ricardo Pérez Montfort

Semblanza

Ricardo Pérez Montfort, nacido en 1954, es un historiador mexicano con estudios en antropología. Es investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Hizo sus primeros estudios en antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y en los años del post-68 mexicano eligió el oficio de historiador en la FFyL de la UNAM, periodo que marca el declive del régimen de la Revolución mexicana. La ENAH y la UNAM constituyeron espacios privilegiados del proyecto de educación pública de nivel superior de la posrevolución. Pérez Montfort estudió en un periodo (1970-1990) de gran agitación política a la vez que de consolidación de la profesionalización de la historia en México.

Su obra ha planteado tres surcos a la historiografía mexicana, a saber: el estudio de las oposiciones derechistas al régimen de la Revolución durante los años de 1930; la historicidad de la "nota roja" de la prensa periódica, así como de la producción y distribución de mariguana, opio y cocaína; y, por último, la incorporación de los medios impresos, cinematográficos, radiofónicos y musicológicos a la *ideologización* de "lo mexicano" durante los años 1920-1960, principalmente.

En la entrevista que presentamos, Pérez Montfort expone los límites y las virtudes de los medios de comunicación masiva en cuanto fuentes del historiador. Hace énfasis en el rigor interpretativo necesario ante imágenes, estereotipos y representaciones seductoras de una determinada realidad del pasado. Una fotografía, una escena cinematográfica, una melodía o una noticia en primera plana apenas captan un momento, sólo constituyen fragmentos, huellas de un detonante para la investigación de la mirada y el oído del historiador.

El profesor Pérez Montfort es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadores, y le han sido otorgadas la Cátedra Eulalio Ferrer 2009, en la Universidad de Cantabria, en Santander, España, y la Beca *Edmundo O'Gorman* de la Universidad de Columbia en Nueva York. Recientemente ha publicado: Ricardo Pérez Montfort, "Nacionalismo y regionalismo en el cine mexicano, 1930-1960. Algunas reflexiones", *Revista Chilena de Antropología Visual*, Santiago, núm. 25, julio de 2015, pp. 18-29; Ricardo Pérez Montfort (coord.), *México contemporáneo, 1808-2014, tomo 4. La cultura* (Alicia Hernández, directora general), México, El Colegio de México / Fundación Mapfre / FCE, 2015; R. Pérez Montfort, *Miradas, esperanzas y contradicciones. México y España 1898-1948*, Santander, España, Universidad de Cantabria, 2013.

Entrevista

Luis Gerardo Morales Moreno (LGMM) y Laurence Coudart (LC): Nos atrevemos a decir que usted fue un precursor hace ya muchos años, quizá 25, de lo que ahora se denomina historia cultural, al desarrollar investigaciones que pusieron la atención en la mirada y el oído. A través de distintas fuentes, como la fotografía, la hemerografía, la radio, o el cinematógrafo, usted abordó temas a través de las cuales se fue desarrollando una idea de lo mexicano. Pero en lugar de meterse en la "filosofía de lo mexicano", al estilo de Samuel Ramos, abordó la historicidad de esas representaciones con un guiño hacia la etnografía.[1] *Puso especial atención en la*

documentación rigurosa del material, en las voces, modos, giros que emanaban de esa documentación. Platíquenos cuáles inquietudes le condujeron a la antropología y la historia en el contexto de la década de 1980 en México.

RICARDO PÉREZ MONTFORT (RPM): Pertenezco a la generación del post-68. Para nosotros el movimiento estudiantil del verano de 1968, en la Ciudad de México, tuvo un gran impacto, aunque éramos relativamente jóvenes.[2] De modo que a comienzos de los años setenta había una efervescencia muy particular, tanto en el medio académico como en el medio social, y mis primeros intereses académicos estaban cercanos a una antropología de la transformación, pues tenía la idea de participar en una revolución. En los años setenta sabíamos de la existencia de movimientos clandestinos, de guerrillas y de una "guerra sucia" emprendida por el gobierno.[3] También me interesaban otras cosas, como la música y la literatura. Ingresé a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y, al mismo tiempo, entré a la Facultad de Medicina en la UNAM. Asistía en las mañanas a la ENAH, cuando todavía sus instalaciones estaban en el Museo Nacional de Antropología, y en las tardes iba a la Facultad de Medicina con el objetivo de ser útil en la revolución. Muy románticamente estaba inspirado en figuras como la de Ernesto "Che" Guevara, que para nuestra generación fue muy importante. Además, en 1970 el político socialista Salvador Allende llega al poder en Chile por la vía electoral, y eso entusiasmó a muchos jóvenes que buscábamos la transformación social.[4] Después del golpe militar que lo derrocó el 11 de septiembre de 1973, y por ciertas circunstancias de mi propio quehacer político, tuve que irme de México. Emprendí un viaje, que duró casi un año, por América Latina, y a mi regreso las cosas se habían calmado un poco. Entonces abandoné la antropología y la medicina. Fue un profesor de la ENAH, Andrés Medina, quien me aconsejó: "Pues yo no sé qué estás haciendo aquí; mejor estudia historia o estudios latinoamericanos, o algo de ese tipo".[5] Le hice caso e ingresé a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, mantuve mi grupo de música y conseguí un trabajo en Radio UNAM, donde hice programas de música latinoamericana y aprendí algo de la producción radiofónica.

Primero me fascinó el mundo mesoamericano, específicamente la civilización maya, y empecé a trabajar con Alberto Ruz

Lhuillier, que fue mi maestro.[6] Comencé una tesis de historia maya que tenía que ver con la poesía y la música mayas, pero el maestro Ruz se murió con parte de mi manuscrito sobre su escritorio… Afortunadamente otro maestro, Eduardo Blanquel,[7] me impulsó en el estudio de la Revolución mexicana y me consiguió un pequeño trabajo en lo que era antes el Centro de Estudios Históricos / Condumex, el cual tenía el archivo de Genaro Amezcua, quien había sido un militar destacado que intentó vincular, con muchas limitaciones, el movimiento zapatista a nivel internacional.[8] Me gradué con el trabajo sobre ese personaje y después decidí estudiar cine. Entonces me incorporé al Centro de Capacitación Cinematográfica (CCC). En ese momento conseguí trabajo en el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH), que dirigía Guillermo Bonfil, y ahí me incorporé a un proyecto bajo la supervisión de Brígida Von Metz sobre los alemanes en México.[9] Me asignaron el estudio de los nazis en México –lo cual me parecía fascinante. Esta combinación entre el CISINAH y el CCC me funcionó muy bien, por lo que empecé a incorporar elementos del cine a mis estudios históricos y el acontecer cinematográfico. Tuve una enorme suerte –en el CCC– porque ahí conocí a figuras como Emilio García Riera y, sobre todo, Alejandro Pelayo.[10] Con Pelayo colaboré en la realización de una serie de documentales para la Unidad de Televisión Educativa y Cultural de la Secretaría de Educación Pública, entre 1983 y1984, y con un equipo de jóvenes historiadores comencé a narrar la historia del siglo XX en México y en el mundo a partir de materiales documentales que íbamos encontrando sobre la marcha. En 1985 terminamos esa serie, la cual se llamó *Siglo XX. La vida en México.* Consta de un total de 26 programas y todavía la siguen pasando por televisión. Fue una combinación de cine, música e historia realizada por especialistas en imagen, fotógrafos y antropólogos, principalmente. En 1985 me fui a España con un proyecto que se derivó precisamente del estudio de los nazis: buscaba entender esa otra vertiente de la derecha que era la *falange española* en México.[11] Eso me condujo a estudios sobre la hispanidad, sobre las derechas españolas, así que permanecí una larga temporada en España investigando en el Ministerio de Asuntos Exteriores.

A raíz del sismo del 19 de septiembre de 1985, regresé y me encarrilé en lo que serían mis estudios de doctorado, precisamente sobre los temas del hispanismo y la falange en México.[12] A lo largo del proceso de investigación me fueron surgiendo una seria de preguntas relacionadas con el cine, la radio y la historia de la música, y que me regresaron un poco a la antropología y a unos estudios que en esos tiempos llamábamos estudios de las identidades, o estudios de las representaciones. Y así decidí iniciar un proyecto para tratar de responder a la pregunta: "¿Por qué los mexicanos nos identificamos con un charro y una china poblana bailando el *Jarabe tapatío*?", ése fue el móvil inicial. Y esto me llevó a hacer estudios no solamente de folklore, sino también sobre el nacionalismo, de lingüística, de atuendos y expresiones de la llamada cultura popular. Publiqué un libro que se llamó *Estampas del nacionalismo popular mexicano,* que fue sorprendente porque había pensado que mi libro anterior sobre hispanismo y falange iba a ser mi primer escalón en el medio académico; pero ese libro pasó sin pena ni gloria.[13] En cambio, el de *Estampas* empezó a gustar. A comienzos de la década de 1990, Enrique Krauze y Fausto Zerón Medina, que tenían un equipo que participaba en la realización de una telenovela histórica sobre Porfirio Díaz (*El vuelo del águila)*, me llamaron y comenzamos la búsqueda de materiales visuales con el apoyo de la empresa Televisa.[14] A fines de la década de 1990 me dije: "Hasta aquí se termina mi trabajo con el cine y el quehacer directo con los medios", por lo que decidí regresar al gabinete de investigación para continuar con más intensidad lo que había comenzado con las estampas del nacionalismo popular mexicano.

Digamos que de 1975 a 2000 la inquietud revolucionaria, la inquietud de transformación, se fue modificando en función de mi preocupación por integrar mis distintos intereses, tanto históricos, cinematográficos y musicales como antropológicos y literarios… En un lapso de 25 años hice una especie de búsqueda interdisciplinaria que dio lugar a algo que el maestro Álvaro Matute alguna vez definió de una forma coloquial: "Cuando aparece un tema entre los estudiantes que nadie sabe cómo sujetar, nadie sabe bien a bien si es historia cultural, historia política, si es historia… entonces llamemos a Ricardo porque él hace ese tipo de cosas muy raras".[15]

LGMM *y* LC: *En su trayectoria palpamos una ruta experimental y la práctica de una historia viva. ¿Qué puede aportar la antropología a la historia, y qué la historia a la antropología?*

RPM: Aunque no me gusta definirme en un sentido tan estricto, en uno u otro campo, me concibo mucho más como historiador que como antropólogo. Algo que me da mucha satisfacción es que mi labor como historiador esté contaminada por la etnografía; en ese sentido me interesa mucho una descripción puntual, detallada, específica. En determinados momentos me he inclinado más hacia la antropología. Por ejemplo, una vez que terminé el trabajo documental histórico, incursioné junto con mi esposa, Ana Paula de Teresa, en el documental antropológico, que conocía bien pero nunca lo había hecho. Entonces nos involucramos, Ana Paula y yo, en la búsqueda de materiales de una región en el norte del estado de Oaxaca, colindante con el estado de Veracruz: la región de la Chinantla. Ahí aprendí no solamente de la antropología práctica, activa, sino también a hacer un documental más vivo, porque había hecho documentales con documentos ya filmados o fotografiados. En cambio, aquí tenía que crear el documento y eso fue muy interesante. Fue un trabajo de tres o cuatro años: *Voces de la Chinantla*, que no se editó hasta 2006 con el auspicio del CIESAS (antes CISINAH), el Conacyt y la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa UAM-I). Lo que me atrevo a incorporar con mayor facilidad es aquello con lo que he tenido experiencia, aquello con lo que tengo una vinculación vital; no soy una persona muy dada a lo teórico, casi no trabajo cuestiones teóricas de entrada, sino que eso lo hago después. En ese sentido me considero un poco chapado a la antigua, porque no empiezo con el marco teórico, sino que hago exactamente lo contrario: muestro mis casos, mis circunstancias, y después realizo, cuando mucho, una pequeña reflexión teórica; pero a mí no me atrae el planteamiento teórico en sí mismo, sino que me interesa sobre todo el uso de la fuente de una manera lo más creativa posible. O sea que la fuente no solamente te diga la fecha, el lugar, el asunto, sino también por qué ese tipo de lenguaje, por qué estos recursos, por qué este tipo de papel, por qué lo escribió de esta manera –si lo escribió. ¿Por qué tiene una estampa? ¿Por qué tiene una fotografía?

Lo que me mueve como historiador y como antropólogo es el descubrimiento, en el propio discurso, del vínculo entre el acon-

tecer histórico y el acontecer antropológico. Estoy convencido de que la historia cultural es una historia social, pero también una historia económica, o una historia política, e inclusive una historia demográfica, etcétera. Porque no creo que exista una división tajante entre las distintas parcelas de la historia; creo que se entrelazan constantemente, y lo mismo puedo decir de las disciplinas de la historia, la política, la antropología, o la economía. Algo semejante ocurre con las expresiones culturales de la música, la pintura, la literatura, que están continuamente entrelazadas, y una de las posibilidades que otorga el entrelazamiento de todos estos elementos consiste en ofrecer una explicación un tanto más integral, no solamente una explicación causal, sino también el porqué, el cómo y el cuándo se transforman. Me atrevo a decir que la historia me ha permitido abrir ese espectro, abrir el abanico. Por supuesto, en un país como el nuestro en el que la historia política y económica tienen un peso abrumador, de pronto la historia cultural plantea muchas veces explicaciones sociales, explicaciones culturales siempre diferentes a las políticas o económicas. Pero esto también permite algo en lo que he insistido desde que entré a estudiar historia: ésta es también una herramienta que divierte, que entretiene y educa. Ese tipo de historia en donde podemos cantar una canción o recitar un poema, o ver un mapa, o mostrar una fotografía con unos atuendos específicos…, ese tipo de historia, desde mi punto de vista, educa muchísimo más, sirve más a dimensiones lúdicas, a dimensiones de transformación, a la tarea de repensar las cosas, a diferencia de la historia monolítica, la historia de bronce, la historia de las fechas, la historia de las guerras.

LGMM y LC: Esta historia "entretenida" ¿cómo la aplica en la enseñanza? ¿Cómo observa si los estudiantes tienen una visión más rica de la historia, menos encasillada en esa especie de parcelas de historia económica, historia social o historia política?

RPM: Hablar por mis estudiantes es un poco comprometedor, pero desde que empecé a trabajar en los medios de comunicación traté de incorporarlos a mis clases en la Facultad de Filosofía y Letras. Cuando impartía historiografía contemporánea de México, dedicaba una parte muy importante a la posrevolución, e íbamos a ver los edificios públicos, y no sé cuántas veces miramos

el mural de Diego Rivera en Palacio Nacional; ese mural es una verdadera obra historiográfica en el fondo.[16] Ahora en todos los cursos que imparto incorporo por lo menos uno, dos o tres documentales, inclusive una película de ficción, y pongo a mis alumnos a leer literatura y los hago participar en una o dos salidas "de campo". Desde luego tienen sus libros de historia, y ésos son los "tumba-burros" clásicos. Lo que les pido que lean y que vean son aquellas cosas que no están en las bibliotecas sino en el aula, o en una sala de cine. Les digo que para entender la ruptura entre la modernidad porfiriana y la modernidad civilista de los años cuarenta y cincuenta, hay que ver la película mexicana *Una familia de tantas*; esa película explica mucho más que sus "tumba-burros" la persistencia de los códigos morales porfirianos en las estructuras familiares junto al frenético ritmo de la vida urbana con la llegada de los electrodomésticos.[17] Otra película que utilizo es *Reed, México insurgente*, porque la considero una película fundamental para entender no solamente la Revolución sino las interpretaciones de ésta.[18] Con esa película observas también la participación extranjera, las diferentes miradas e interpretaciones. Por ejemplo, Eraclio Zepeda haciéndole de Pancho Villa es mucho más creíble que Pedro Armendáriz en la película *Así era Pancho Villa*.[19] Los muchachos no aprenderán las fechas, ni los acontecimientos, sino otra cosa. Aprenden que la historia es muy disfrutable, que sirve para reflexionar sobre el pasado y desde luego también sobre el presente. Impartir clases me divierte mucho porque pasa de todo en un aula: hay chistes y actuaciones, hay toda una dimensión histriónica. La historia es un acontecimiento humano y los seres humanos nos podemos reír, nos podemos poner a llorar también. Por supuesto, hay un propósito en la enseñanza de la historia: entender contextos, entender circunstancias y situaciones; entender las expresiones culturales, que son casi siempre reflejo de circunstancias políticas, económicas o sociales. Ahí puede uno extraer material para enseñar la historia. También doy una clase de apreciación cinematográfica, para estudiar los contextos en los que se produce la obra cinematográfica; es decir, estudiamos menos los estilos y las formas de actuación que las razones por las cuales se hizo ésta o aquella película; por ejemplo, por qué se rodó *Easy Rider*, en 1969; o por qué se hizo *La virgen que forjó una patria,* de Julio Bracho.[20] Son películas que sirven

para comprender un momento ideológico determinado; o como diría Carlo Ginzburg: ofrecen los indicios para captar la atmósfera de una época en unas circunstancias históricas específicas.[21]

LGMM y LC: Para la enseñanza de la historia usted une la experiencia histórica con la experiencia estética. Pone una serie de fuentes sobre la mesa para que los estudiantes experimenten la historia mediante una vivencia lúdica a través del uso de medios. En la incorporación que hace de esa vivencia de la historia usted localizó "lo popular", por ejemplo, en esos estereotipos o estampas populares de lo mexicano. ¿Cómo diferencia el ámbito de "lo popular" de lo "no popular", o cómo entró a ese tema ya de una manera más sistemática?

RPM: Creo que hay dos grandes ejes: el primero fue mi interés por el folklore latinoamericano y mexicano. En casa de mis padres había invariablemente música popular, y también música "culta". Vivíamos en San Jerónimo, cuando era una especie de barrio semi-rural, y por la casa había un cine, "La Linterna Mágica", en donde pasaban tres películas por tres pesos, y ahí vi películas de toda índole. Otro aspecto que reforzó esta dimensión de lo popular fue la ENAH. Cuando era estudiante había dos líneas: estaba el marxismo ortodoxo, que me interesaba, así como algunas vertientes del indigenismo. Ahí hubo un apuntalamiento de lo popular, que se reforzó justo cuando entré a trabajar el archivo de Genaro Amezcua, que tiene muchas referencias populares. Recuerdo un documento fascinante en el que se describe cómo era Manuel Palafox, un militar muy cercano a Emiliano Zapata, poquito antes de que se escindiera del Cuartel General.[22] En ese documento lo acusaban de que se comía todo el pan dulce cuando llegaban a tomar el chocolate en la tarde. Otro asunto era que le daban miedo los caballos. ¿Cómo a un zapatista le daban miedo los caballos? Ese tipo de cosas que de pronto surgían; esa dimensión popular me parecía fascinante.

El surgimiento de la autoconciencia nacional, que deriva de la propia Revolución pero que es reinterpretada…, a esta reinterpretación del pueblo la he llamado "la capilaridad" entre la expresión popular y la de la élite; ésta absorbe a la primera, la reelabora y la vuelve a lanzar al mundo popular, y eso te explica a personajes como Diego Rivera, José Vasconcelos, Martín Luis Guzmán o el

propio Mariano Azuela.[23] En la novela *Los de abajo*, de Azuela, no hay una sola palabra grosera y uno dice "qué barbaridad, no hay un solo 'chinga a tu madre' o una cosa de ese tipo". Manuel M. Ponce decía que él hacía eso con la canción mexicana. Ponce catalogaba las canciones anónimas mexicanas como "huerfanitas". Él veía a muchas huerfanitas, las recogía en un hospital y las acicalaba, las armonizaba correctamente, las ponía en papel pautado y las devolvía al pueblo...[24]

LGMM y LC: Pasaban por el filtro melódico de Chopin.

RPM: Esa capilaridad es muy interesante durante la posrevolución. Y me di cuenta de que este afán de reinterpretar al pueblo, este ir y venir, sucede también en Argentina con la literatura gaucha, en el Perú con Ricardo Palma,[25] en Estados Unidos, en Inglaterra y en Francia. Son personajes que van y vienen. Esto es muy del cine pero también pasa mucho en la literatura y en la pintura... y creo que también en la historia; o sea, esto ha sido un descubrimiento muy interesante también: cómo las interpretaciones históricas populares entran de pronto al mundo de las élites; éstas se las toman en serio y crean mitos a partir de esas dimensiones populares. Cuando hablamos de lo popular, por lo general lo asocio con expresiones culturales que provienen de sectores que no están insertos en el medio académico. Es casi una definición por negación, más que por afirmación. Me refiero a la carpa, a la poesía popular o a la versada, a las "canciones" de moda –un poquito antes de que los medios de comunicación masiva impongan sus criterios y formatos–, que todavía están flotando por ahí. Hay también algo que ayuda mucho a entender el fenómeno de lo popular: la creación de estas conjunciones, de estas síntesis que he llamado estereotipos. Estos sirven para identificar a partir de un gesto, un color o un atuendo esa dimensión popular: un cocol, un sarape, una seña con la mano, un gesto, cosas de ese tipo. Aquello que está inmerso en las expresiones culturales de los sectores mayoritarios, de sectores de trabajadores o campesinos, lo identifico como "lo popular" porque proviene de un tipo de educación informal, de la cotidianidad, o del intercambio dentro del propio estrato social mayoritario de trabajo. Hasta ahí lo que entiendo por "lo popular", dependiendo de en qué época y en qué lugar, porque a medida que va avanzando la participación de los medios

de comunicación masiva, lo que identificamos como popular se disuelve, se hace un tanto inasible. Sin duda, "lo popular" también es una categoría histórica.

LGMM y LC: "Lo popular" refiere también a esas clases "invisibles" que no aparecen en La evolución política del pueblo mexicano, *de Justo Sierra; como historiador-antropólogo usted las fue localizando en el folklore, en las estampas o en los estereotipos.*[26] *A raíz de la Revolución de 1910, el mundo rural se hizo "visible". Posteriormente, los grupos dirigentes y los medios masivos de comunicación se apropiaron de las manifestaciones populares hasta convertirlas en un estereotipo mediático, en una forma de hablar, en un Cantinflas.*[27] *La irrupción de lo popular también sufre un tipo de institucionalización y todo se va acomodando en series de televisión, películas o programas de radio.*

RPM: La Revolución mexicana plantea una transformación del país que recoge algunas de las demandas populares más inmediatas. Hay un cambio de modelo en donde la participación de los sectores populares justifica el lugar que ocupan los gobernantes. En los proyectos educativos, políticos y económicos, el sujeto central es el pueblo. Y no es "el pueblo" de Justo Sierra, es el "pueblo nuevo" que está ahí. ¿De qué se trata? Se trata de echar andar el arte para el pueblo; ése es un discurso vasconcelista que tiene repercusiones sociales importantes, a pesar de que sabemos perfectamente que Diego Rivera terminó pintando para la burguesía. Pero forma parte del discurso posrevolucionario, y eso las élites lo entienden muy bien, lo usan las derechas y las izquierdas. Y tienes también los proyectos educativos lanzados muy en función de una idealización de "ese pueblo". Me parece que la cuestión de las misiones culturales y del propio proyecto vasconcelista merecen una crítica más puntual de lo que la historiografía ha venido repitiendo sobre aquellas campañas de alfabetización, porque en realidad el pueblo, ese pueblo que es el sujeto de este discurso, finalmente se fue separando del proyecto revolucionario.[28] Una vez más apareció y desapareció. Me atrevo a decir que todavía lo vemos reaparecer de una manera un tanto estereotipada y reivindicativa durante el periodo presidencial del Gral. Lázaro Cárdenas [1934-1940] y hasta ahí.[29] Después de la Segunda Guerra Mundial, el pueblo reaparecerá en las exposicio-

nes de fotografía del Palacio de Bellas Artes.[30] Pero ya no escucharemos en ese teatro canciones o bailes populares; la tendencia de ahí en adelante será que en ese recinto solemne la élite se quede con su cultura... de élite. Ahí la capilaridad se rompe completamente. Lo construido con las expresiones populares durante la década de 1930, alimentará el *populismo mexicano* de los periodos posteriores, es decir, hasta los años setenta. Lo que se construyó en los años veinte es lo que se explotará en las décadas siguientes; en las diferentes manifestaciones artísticas habrá una continua repetición. En la década de 1950, la enorme vertiente que venía de la canción ranchera, los boleros, la canción romántica, la gran afluencia de la música afroantillana, la propia dinámica del baile de salón, va a ser avasallada por la influencia estadounidense que entra con una fuerza brutal, y entonces el modelo popular anterior no regresará al pueblo mexicano, sino… ¡al pueblo estadounidense! Eso es curioso. Parménides García Saldaña tenía la hipótesis de que los jóvenes que entran al *rock'n roll* están influidos doblemente, tanto por la vertiente norteamericana de la música de los negros como por el mundo popular mexicano.[31] Aparecen expresiones como "los ñeros", "los macuarros", "la banda de los nazis" y "la marrana", y cuestiones de ese tipo… que refieren a una cultura popular; sin embargo, ésta es absorbida por las clases medias urbanas y resulta que son estos jóvenes los que irán a pelearse por ver la película *Jailhouse Rock* de Elvis Presley. Ahí tenemos una vertiente de estudio de lo que parece constituir la primera ruptura del nacionalismo mexicano, la cual se suscita hacia fines de los años cincuenta y principios de los sesenta. Esos jóvenes, sin saberlo, reivindican algo del mundo popular del proletariado mexicano, de personajes que están ya en el ámbito urbano, que ya renegaron completamente de su pasado provinciano pero que no se encuentran bien en la ciudad y son incitados a la delincuencia; personajes que precisamente por su dimensión rebelde se convierten en abrevadero de estas clases medias que en los años sesenta van a dar este giro maravilloso de la conciencia crítica antibelicista de 1965 en adelante. Ésta no es una interpretación mía sino de Parménides García Saldaña, un escritor mexicano de la literatura "de la onda" cuya una interpretación hemos explorado poco. En cambio, la mayor parte del mundo académico se fue con "la finta" de *El laberinto*

de la soledad de nuestro Premio Nobel de Literatura, Octavio Paz [1914-1998]. Dicha obra ofrece una serie de fórmulas que son admitidas sin más, ni más: los mexicanos "tenemos máscaras", "somos víctimas de una violación" y todo eso.[32] Esto se repite y se repite, sin embargo la generación de la década de 1960 es una generación para repensarla ya no bajo la óptica de *El laberinto...* sino bajo otras influencias como la estadounidense, que no es hegemónica todavía, ni unívoca. Porque si hay una influencia estadounidense que sin duda nos llega sin cuestionamiento alguno, es el consumo, ese sí es brutal… En el medio académico, por ejemplo, la organización es notablemente estadounidense. Y en el mundo popular hay resquicios que apelan a cierta cultura urbana norteamericana. Me refiero a un mundo muy marginado, muy hecho a un lado por el gobierno posrevolucionario, pero que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) utiliza como carne de votación y de cañón desde luego, sin reconocerle ningún valor cultural. El lenguaje del proletariado mexicano, el "caló", el lenguaje delincuencial, es un lenguaje de una riqueza impresionante que solamente es recogida por alguno que otro intelectual marginal, como José Revueltas.[33] Este mundo urbano de los años cincuenta lo conocemos muy poco y mal. En esos años hubo películas como *Con quién andan nuestras hijas* o *La edad de la tentación,* que son películas de clases medias.[34] De repente estos jóvenes caen en la delincuencia, caen en la cárcel y cuando salen lo hacen completamente transformados, o sea, es otro mundo el que tocan y la frontera entre lo popular y el mundo joven es muy clara.

LGMM y LC: Gran parte de su obra puede sistematizarse dentro del campo de la historia cultural o como uno de sus campos privilegiados. Sin embargo, por la combinación que usted ha hecho al incorporar como fuentes algunos medios de comunicación ¿podría ser también una historia de las mediaciones o una historia cultural de los medios de comunicación?

RPM: Habría que partir de los acontecimientos, de lo que los estadounidenses llaman *facts*, que en la historiografía no aparecen como tales sino por lo general a través de una referencia que puede ser escrita, pintada, cantada, representada; por consiguiente llegamos a los acontecimientos –a los hechos– de manera indirecta, invariablemente. La narrativa histórica, el discurso de la

propia historia está construido a partir de distintas versiones de lo sucedido. Y sólo a partir de diferentes versiones anteriores el historiador se aproxima, observa e interpreta un fenómeno que antes ya interpretó otra persona. Estamos ante una especie de mirada/mirada; construimos con lo que otros observaron, o uno observa a través de los ojos de otro observador, y a veces no somos nada más dos, sino tres, cuatro, cinco observadores, y en ese proceso hay desde luego múltiples versiones, múltiples formas de aproximación.[35] Por lo tanto es una necedad buscar la verdad en la historia *per se* o como tal; creo que cuando estamos construyendo o haciendo la narrativa histórica, lo hacemos conforme a las circunstancias del presente; así combinamos las circunstancias de quien observó primero con las circunstancias de quien reporta hoy.[36]

En ese sentido, en la observación histórica concurren varias mediaciones, es decir, varias miradas o formas de exploración de un solo fenómeno. Puedes mirar, por ejemplo, la fotografía de un suceso, pero luego puedes tener la pintura de ese suceso hecha a partir de esa fotografía; o al revés, tú tienes la referencia pintada y luego alguien viene y fotografía aquella pintura. Esas intermediaciones son el pan de cada día de los historiadores; hay que contar con ellas todo el tiempo. Si retomamos esta idea de las manifestaciones culturales como expresiones que en gran medida están determinadas por sus circunstancias, por los elementos que las rodean, por todos los anclajes, las lanzas que las atraviesan, entonces el propio "hecho histórico" es sólo una versión. Pareciera que retornamos a los historicistas; lo que tenemos son historiadores, no historia; tenemos gente que narra la historia, pero en el fondo no tenemos historia como tal. En esta concepción hay peligros como en todas partes: podemos convertirnos en relativistas radicales donde lo que importa es la versión que confirman los juicios *a priori,* o podemos dejarnos sorprender por esas múltiples versiones. Vale la pena resaltar que lo importante es la ética del historiador, no para hacer buena o mala historia, sino para que confiese de entrada que lo que hace consiste simplemente en recuperar versiones múltiples para reconstruir con ellas una versión que complemente, renueve o refute las versiones anteriores. Los historiadores estamos condicionados por las múltiples mediaciones de los propios medios con que contamos para hacernos

precisamente de información, y en ese sentido participamos, en gran medida, en una especie de historia de las mediaciones; estamos reconociendo que hay por lo menos una doble mediación: está quien proporciona la información y está quien la interpreta. Y entre ambas observaciones o lecturas caben muchas otras.

Por eso creo que la mediación está claramente implicada en el discurso histórico, y concretamente cuando uno de nuestros objetos de estudio forma parte de las expresiones culturales; ahí aparece claramente el creador, el que da la versión, el cronista, el fotógrafo, el cineasta, el cantante, los intérpretes, los estilos y las técnicas. Hay una enorme cantidad de recursos que aparecen, que matizan y generan detalles específicos. Por supuesto, recae en el talento o en la capacidad del historiador la tarea de identificarlos y relacionarlos con otros, de establecer conjeturas. Es también muy importante comprender que entre más información tengamos más capacidad obtendremos para establecer correlaciones y cruzamientos entre los fenómenos. En algún momento se debatió si lo que teníamos que hacer era especializarnos en una sola línea o abrir el espectro para conocer los numerosos elementos que confluyen en los fenómenos históricos. Soy de la idea de que te ayuda muchísimo este segundo plano múltiple. Si me puedo aproximar a un acontecimiento político desde una perspectiva económica, o cultural, o mediática, puedo enriquecer mi interpretación del mismo.[37] Si no sé nada de música y quiero acercarme a la primera vez que se cantó el *Himno Nacional Mexicano*, pues voy a estar muy limitado; o si quiero analizar la obra de Gabriel Figueroa y no sé nada de fotografía, tampoco sabré cómo *leerlo*.[38] En consecuencia, creo que entre más abras tu espectro para aproximarte al acontecimiento que estás estudiando, tienes mayor capacidad de entenderlo y también, en determinado momento, de especializarte en él. Una cierta analogía con el yoga ayuda a ilustrar esto mismo. Hay un momento de respirar, de inhalar y exhalar, que te permite apropiarte del fenómeno y luego abrirlo lo suficiente para oxigenarlo, y después volver a incorporarlo. Esta imagen de respirar con el acontecimiento o con el fenómeno que uno está estudiando me parece una imagen válida para comprender cómo funciona el trabajo del historiador de las expresiones culturales.

Ahora bien, estaba implícito en su pregunta el papel que cumplen los medios de comunicación. Si pensamos que el proce-

so histórico se va determinando por procesos de comunicación, transmisión e información de múltiples tipos, de un lado a otro y en una red de relaciones, los medios de comunicación adquieren un peso fundamental. No solamente los tienes que conocer como medios, los tienes que conocer en su contexto específico; o sea, no solamente tienes que saber en qué periódico apareció tal o cual noticia, sino también quién estaba detrás. Esta acción nos conduce a la realización de un trabajo interpretativo más puntual del propio medio, para poder extraerle suficiente información. Puedes escoger una determinada noticia y convertirla en un acontecimiento, en un hecho histórico; pero si identificas el periódico, quién está ahí, quién trabaja ahí, a qué intereses servía o sirve, cuáles eran sus recursos, con qué tinta, con qué tipo de grabado, con qué tipo de letra, y lo desmenuzas de esa manera, comprenderás mucho mejor el acontecimiento narrado que si nada más lo citas tal cual. En el lenguaje cinematográfico, por ejemplo, es muy importante eso; no solamente es cuestión de que aparezca una escena de la rumbera cubana Ninón Sevilla bailando una samba brasileña para decir: "¡Ah!, en los cabarets de México en los años cincuenta se bailaba la samba al estilo de Carmen Miranda".[39] De acuerdo, pero si el que está detrás de cámaras es el director Alberto Gout, un gran especialista del cine de cabareteras, adquieres otros elementos de interpretación. Por ejemplo, si en *Aventurera,* una película de Gout de 1950, ves a Ninón Sevilla [1921-2015] cantando *Arrímate cariñito*, descubres al gran director de fotografía que fue Alex Phillips.[40] Y si te preguntas ¿por qué está iluminando de esa manera?, pues lo hace porque necesita dar un plano largo o esto le sirve para iluminar mejor los muslos de doña Ninón; o ¿por qué quieren que su numerito sea como de Carmen Miranda y no inventan algo más cubano? ¡Ah! Porque Carmen Miranda en ese momento estaba entrando en crisis en Estados Unidos y estaba buscando los mercados latinoamericanos, en fin. Y ¿quién trajo a Ninón Sevilla a México? Entonces hay que conocer el tipo de cine que hacía Juan Orol, cómo se transita del cine barato a un cine que ya requiere de más producción.[41] En el lenguaje cinematográfico te puedes explicar muchísimas cosas; si conoces el medio, si conoces a los productores, a los artistas, a los fotógrafos, si conoces los estudios de producción… puedes sacar mucho más información útil para la historia del cine y para la historia cultural, por supuesto.

LGMM y LC: *Tanto Ninón Sevilla como Carmen Miranda tuvieron una enorme proyección internacional y se convirtieron en estereotipos de rumberas o cabareteras con sus piñas y múcuras de agua en la cabeza. Una recreó un México idílico, y la otra un Brasil imaginario. En su opinión, ¿cuánto pueden las mediaciones realmente crear, ser creadoras de un mundo artificial?*

RPM: Si estás hablando de un medio de comunicación masiva, por lo general lo haces desde un discurso dominante, hablas precisamente de una dimensión hegemónica. En cambio, cuando hablas de un medio de comunicación específico, por ejemplo de la prensa obrera de *Regeneración*, ahí parece que el discurso está muy claramente acotado.[42] La intención de un periódico como *Regeneración,* que está dirigido a determinado tipo de gente, puede tener desde luego todas las limitaciones del mundo; pero en el caso de una película, una fotografía o una caricatura, hay como una especie de intención borrosa porque estás tratando con un producto que entra a un mercado de consumo del que no tienes mayor control. Una película está reproduciendo un discurso hegemónico, no cabe duda, pero entra a un mercado popular o de clase media y ahí adquiere otras funciones, adquiere otras dinámicas; o sea, pensemos por ejemplo en la película mexicana *Nosotros los pobres,* dirigida por Ismael Rodríguez y estrenada en 1948. Es una película que presenta supuestamente una clase urbana baja; pero, claro, entra en los sectores medios y de repente también aparece en ella el medio aristocrático. Inclusive en el medio político se quiere representar al mexicano como lo hizo Rodríguez en esa película, y de pronto también les da por hablar como algunos de sus personajes emblemáticos: Celia "la chorreada" y Pepe "El Toro", personificados por Blanca Estela Pavón y el popular cantante Pedro Infante [1917-1957]. Con los medios de comunicación hablamos, en efecto, de discursos de poder, pero también de diseminaciones que no tienen un control muy puntual, muy claro; y eso lo observamos no solamente en el cine sino también en el género fotográfico. Por ejemplo, la famosísima fotografía de "la Adelita" revolucionaria suscitó un debate enorme sobre si de veras era una soldadera o no. Pero durante muchos años nos la hemos apropiado como tal, pues se trata de un discurso entre "lo hegemónico" y "lo popular". Hay mucha mediación. Uno de los grandes debates con los historiadores de la fotografía no es solamente la fotografía

en sí misma sino su uso y difusión. Cuando Korda le tomó la foto al "Che" Guevara jamás imaginó que iba a estar en todas la camisetas del mundo. Y de la izquierda latinoamericana, ¡claro!...[43] O la famosa foto de Emiliano Zapata de 1911, "con atributos de General"; una foto cuya autoría puede ser atribuida a un tal F. Wray, o a W. E. Hadsell, ambos fotógrafos estadounidenses. Se trata de la evolución o transformación de un fenómeno que nos permite decir: "La foto fue tomada en tal instante". Eso es muy interesante, me gusta mucho cómo lo plantea John Mraz, quien dice: "Es un instante, son fracciones de segundo, y sin embargo, parece que representan toda la vida".[44] O sea, es una fracción de segundo nada más y eso guarda relación con el fenómeno de la mediación. ¿Qué es lo que haces con esa fracción de segundo? O con sólo dos palabras, "amorcito corazón", ya tienes una capacidad para armar una época no solamente del cine mexicano sino también del país; a partir de eso puedes establecer que las clases populares estaban tratando de expresarse porque se hallaban muy oprimidas, y lo que se les ocurra.[45]

Creo que cuando tienes que lidiar con medios de comunicación masiva, debes considerar el pensamiento hegemónico, pero también la incorporación de otros elementos. Por ejemplo, uno muy interesante es la famosa pieza musical *Oye Salomé,* que debe de ser como de los años treinta y que seguramente ustedes han escuchado. Esa pieza se puso de moda una vez más en la década de 1970. O sea, la canción tiene cierto impacto en los años treinta, pasa y desaparece. Pero cuatro décadas después es retomada y convertida en un éxito de los años setenta: se hacen películas con ella, se hacen nuevas grabaciones… y es una pieza que habla de un amor falsario, de unas circunstancias cabareteras que corresponden mucho más a su época que a los años setenta. O sea, el contexto en el que fue compuesta sí puedes identificarlo, pero el medio de comunicación la transportó, la trasladó en el tiempo y la convirtió en un éxito de los años setenta.[46] Esto sucede, por ejemplo, con algunas de las canciones de Luis Miguel; son boleros antiguos que los medios de comunicación convierten en discurso hegemónico; boleros que vuelven a circular en una forma distinta; así que otra vez regresamos al asunto de la capilaridad entre lo culto y lo popular. Los abuelos ya habían olvidado *Oye Salomé,* pero los nietos no solamente se la saben completa sino que la bailan,

conocen las historias de la película o de la telenovela en donde se recicló de nuevo. Cuando los medios de comunicación se han convertido en mediaciones culturales, tienen esa capacidad también de hacerte un juego muy traicionero, porque esas canciones parecen expresarse mejor al ser transportadas en el tiempo fuera de su "mundo original".

LGMM y LC: Como si tuvieran muchas vidas.

RPM: ¡Exacto!... Eso es algo muy interesante cuando estudias fenómenos como este asunto "del charro y la china". De pronto los jarabes empezaron a desparecer; encontrar un jarabe era muy difícil… Pero ahí andaban, y fueron revitalizados gracias en gran medida al nacionalismo; luego viene la oleada de la Revolución y el *Jarabe tapatío* se convierte en un himno nacional, cuando en realidad es música del siglo XVIII. Lo mismo que nos ha pasado ahora con los sones jarochos, con el *revival* de los jarochos; de repente, por ejemplo, llegamos a niveles realmente muy divertidos en el fondo, pero que son interesantes porque muestran esta dimensión de los medios de comunicación. El famoso son *El chuchumbé*, proscrito por la Inquisición, se pierde en el tiempo; sin embargo, unos jóvenes músicos jarochos le ponen música y comienza a bailarse en los fandangos, en las presentaciones. Acto seguido aparece en el periódico de Veracruz, firmada por uno de los cronistas más importantes del puerto jarocho, una frase que dice textualmente: "En el siglo XVIII todo el puerto bailaba al son de *El chuchumbé*". Entonces dices, bueno, ¿de dónde sacó este hombre esta información? Antonio García de León, antropólogo e historiador, tiene una expresión que me gusta mucho: dice que muchos de estos géneros se fosilizaron, se impactaron en el pasado y ahí se quedaron; pero entonces regresa la gente a ellos y recupera esos fósiles, y así los revitaliza.[47] Muchas de las expresiones culturales con las que tenemos que lidiar cotidianamente, que parecen novedades, de pronto se hunden en un pasado ignoto. Hay algunos historiadores que te mandan hasta la época prehispánica, como en el caso de la tortilla o cosas de ese tipo. Por ahí anda Cuauhtémoc todavía dándonos lata. Si eres relativamente consciente de eso, te puedes reír un rato y divertirte. El discurso histórico también entra en la dimensión inclusiva: esto de que los españoles *nos* conquistaron, me pregunto, ¿a quiénes

conquistaron? A nosotros ya no. Pero esto tiene una funcionalidad puntual; lo repiten los medios de comunicación y funciona, y la gente se la cree –ya estoy pareciendo medio de comunicación–; de pronto hay como una aceptación muy puntual de que en efecto los españoles nos conquistaron, y aquí estamos nosotros hablando en castellano, con todos los códigos españoles, y a la vez pensando que nos han conquistado. Creo que la cuestión de las mediaciones es fascinante porque finalmente es como meterse en una especie de laberinto –para utilizar la metáfora de Octavio Paz–, pero es un laberinto que te puede llevar a miles de lados, o sea, no te lleva necesariamente a un solo lugar.

LGMM y LC: Aprender a criticar una fuente es fundamental. Parece más fácil cuando usted habla de fotos, de cine, porque somos capaces de captar esto en el presente. Pero cuando nos remontamos a un periódico que es de 1852, por decir algo, ya es una sacralidad.

RPM: Desde luego esto funciona también con los documentos de archivo que supuestamente constatan los hechos; o sea, con un documento de archivo se prueba que determinado acontecimiento realmente tuvo lugar, y rara vez se establece que ese documento quizá está alterando la realidad. Uno apela a la sacralización de la fuente, en este caso de la prensa que es muy puntual, pero también a la sacralización de la información policiaca, o de la información política, o de la información económica. Por ejemplo, una de las cosas que es interesantísima me ha ocurrido con la información relacionada con el reparto agrario. Les creo a las informaciones de los años veinte y treinta, relativamente; a la de los años cuarenta y cincuenta les creo menos; y a la de los años sesenta y setenta ya no les creo nada. Y esto tiene mucho que ver precisamente no sólo con la crítica de la fuente sino con el conocimiento sobre la producción de la fuente. Entonces, si crees que las multitudes salen aclamando a Francisco I. Madero el día que irrumpe en la Ciudad de México porque lo ves en la película-documental *Memorias de un mexicano* y luego la vuelves a ver y miras un poquito más allá de esa multitud, dices: "pues no, allá atrás hay un campo enorme que no está lleno".[48] Y sin embargo, el discurso es "las multitudes estuvieron cuando llegó Madero". Eso te lo induce el medio de comunicación; casi te lleva a verlo. Lo único que haces es comprobar lo que te está diciendo el

medio, a pesar de que ese mismo medio te está diciendo otra cosa. Cuando, por ejemplo, ves estas imágenes: "Aquí podemos ver el nevado de Toluca" y no está nevado, pero le llamamos el nevado de Toluca y ocasionalmente lo está. O sea, el discurso utilizado en los medios de comunicación masiva no solamente puede colocar una mancha de niebla frente a quien está observando; incluso nos puede hacer ver cosas que no están en la fuente. Eso sí me ha pasado un par de veces; de pronto, cuando haces etnografía, piensas que el informante te dijo una cosa, pero regresas a la grabación y te dijo exactamente otra; pero tú te quedaste con una determinada idea, y entonces hay una tensión, porque… bueno, son gajes del oficio, siempre te pasa.

NOTAS DE LOS COORDINADORES

[1] Samuel Ramos (1897-1959) fue un filósofo mexicano y un académico destacado de la UNAM. Ingresó al Colegio Nacional en 1952 y adquirió notoriedad por sus textos sobre la identidad y la psicología del mexicano. Bajo el influjo del filósofo español José Ortega y Gasset y del psicoterapeuta austríaco Alfred Adler, Ramos desarrolló una perspectiva "esencialista" del ser mexicano, especialmente en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, Madrid, Espasa Calpe, 1934.

[2] El movimiento estudiantil del 68, en la Ciudad de México, abarca el segundo semestre de ese año. Este movimiento aglutinó a la mayor parte de los estudiantes universitarios, especialmente del Instituto Politécnico Nacional y la UNAM, aunque también involucró a otras instituciones, como la ENAH, la Universidad Iberoamericana, El Colegio de México y numerosos contingentes de las universidades públicas de provincia, como las de Puebla, Sonora, Nuevo León y Michoacán. A raíz de la represión militar y policiaca del 2 de octubre en la llamada Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco, el gobierno mexicano perdió credibilidad con la juventud universitaria, y desde ese momento se habla de una ruptura intelectual con el régimen de la Revolución. Este movimiento tuvo convergencia con otros semejantes que hubo en Europa, como en París y Berlín. Al respecto véase: Ramón Ramírez, *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968)*, 2 vols., México, Era, 1969; Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*, México, Era, 1998 (2ª edición corregida); Jorge Volpi, *La imaginación y el poder. Una historia intelectual de 1968*, México, Era, 1998; Carlos Fuentes, *Los 68. París-Praga-México*, México, Random House Mondadori (Debate), 2005.

[3] "Guerra sucia" es la expresión que refiere a la violencia del Estado mexicano contra sus opositores, mediante el uso de recursos y tácticas ilegales, sin ningún tipo de responsabilidad frente a la sociedad. Básicamente tuvo lugar desde fines de la década de 1940 hasta comienzos de los años ochenta. Véase: Carlos Montemayor, *Violencia de Estado en México. Antes y después de 1968*, México,

Random House Mondadori (Debate), 2010; Tanalis Padilla, *Rural Resistance in the Land of Zapata: The Jaramillista Movement and the Myth of the Pax-Priísta, 1940-1962*, Durham, Duke University Press, 2008; Fritz Glockner, *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México, 1943-1968*, México, Planeta Mexicana, 2013.

[4] Después de tres intentos anteriores, el médico y político Salvador Allende (1908-1973) gana el poder por la vía de las urnas encabezando una coalición de izquierda, la Unidad Popular, y asume la presidencia de Chile desde noviembre de 1970 hasta el 11 de septiembre de 1973, fecha en que fue derrocado mediante un golpe militar cruento y apoyado por la Embajada de Estados Unidos. La junta militar dejó el poder en 1990.

[5] Antropólogo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Andrés Medina (1938) es uno de los mayores especialistas en etnografía maya, además de crítico de la historiografía antropológica de México. Entre sus publicaciones importantes, véase: *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, UNAM-IIA, 2000.

[6] Arqueólogo francés nacionalizado mexicano, Alberto Ruz Lhuillier (1906-1979) descubrió la tumba de Pakal en el Templo de las Inscripciones en Palenque, México. Adoptó la ciudadanía mexicana en 1936 y en 1942 se graduó de arqueólogo en la ENAH. Desde los años cuarenta trabajó como arqueólogo para el flamante INAH y se hizo especialista en la civilización maya. Obtuvo su doctorado por la UNAM en 1965.

[7] Maestro en historia por la UNAM, Eduardo Blanquel (1931-1987) fue un gran docente en diversos planteles de la UNAM, la Universidad Iberoamericana, la Universidad de Texas y en colegios privados. Escribió junto con Jorge Alberto Manrique el libro de texto gratuito de *Historia y civismo* para el 6º grado de primaria; participó en el capítulo dedicado a la Revolución mexicana en *Historia mínima de México*, de El Colegio de México, publicado en 1973, y fue uno de los primeros estudiosos del pensamiento de Ricardo Flores Magón, sobre quien publicó *Ricardo Flores Magón*, México, CREA-Terra Nova, 1985. Una breve semblanza sobre la obra de Blanquel, véase en Ricardo Pérez Montfort, "Eduardo Blanquel Franco o la historia como enseñanza personal", en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.), *Historiadores de México en el siglo XX*, México, FCE / Conaculta, 1995, pp. 285-311.

[8] Centro de Estudios de Historia de México / Condumex-Centro de Estudios de Historia de México / Carso Fundación Carlos Slim. En 1953, la empresa mexicana Conductores Mexicanos fue fundada por un grupo de inversionistas provenientes de la fábrica estadounidense Anaconda W. and Cable, dedicada a la fabricación de alambrón y cables de cobre; por la empresa italiana Sociedad Internacional *Pirelli* y por un grupo de industriales mexicanos. Se formó como una sociedad anónima y se le conoció como Condumex. En los años 1964-1965 surge la iniciativa del bibliófilo mexicano José Ignacio Conde y el gerente de la empresa, licenciado Ricardo García Sáinz, de crear una institución cultural que se ocupara de preservar bibliotecas y archivos privados fundamentales para la historia de México y que estaban en riesgo de desaparecer o salir del país. Así fue como se rescataron grandes archivos del siglo XIX, del presidente Carranza y de Emiliano Zapata, entre muchos otros acervos. En 1992, Condumex (y en consecuencia también el Centro de Estudios) pasó a pertenecer al grupo Carso.

[9] Brígida von Mentz, mexicana de nacimiento, obtuvo su doctorado en historia por la Universidad de Münich y se ha especializado en historia económica y social. Entre sus obras más relevantes, véase: *México en el siglo XIX visto por los alemanes*, México, UNAM, 1980; Brígida von Mentz, Verena Radkau, Daniela Spenser y Ricardo Pérez Montfort, *Los empresarios alemanes, el tercer Reich y la oposición a Cárdenas*, 2 vols., México, CIESAS, 1988; y *Cuauhnáhuac 1450-1675. Su historia indígena y sus documentos en "mexicano",* México, Miguel Ángel Porrúa, 2008.

[10] Emilio García Riera (1931-2002), oriundo de España y naturalizado mexicano, fue un estudioso del cine español, crítico y actor. Entre sus obras destacan: *Historia documental del cine mexicano*, 18 vols., México, Conaculta / Universidad de Guadalajara / Imcine, 1992-1997; *El cine es mejor que la vida*, México, Cal y Arena, 1990; y *México visto por el cine extranjero*, 4 vols., México, Era, 1990. Alejandro Pelayo, nacido en 1945, es un cineasta mexicano y ha sido funcionario destacado de la Cineteca Nacional y otras dependencias gubernamentales ocupadas en la promoción del cine mexicano.

[11] La Falange Española fue un partido político español de ideología fascista y nacional sindicalista fundado el 29 de octubre de 1933 por José Antonio Primo de Rivera. Básicamente operó como una fuerza de choque en contra de la II República española, y contribuyó al estallido de la Guerra Civil de 1936-1939.

[12] Véase Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y falange. Los sueños imperiales de la derecha española*, México, FCE, 1992.

[13] Véase *Estampas del nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS / Conaculta, 1994. El libro anterior al que se refiere Pérez Montfort fue *Hispanismo y falange…*, op. cit.

[14] Enrique Krauze nació en la Ciudad de México en 1947. Doctor en historia por El Colegio de México, miembro de El Colegio Nacional y de la Academia Mexicana de la Historia, ha producido más de 300 programas y documentales sobre la historia de México. Como historiador se ha ocupado especialmente de los siglos XIX y XX. Entre sus obras más importantes figuran *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1976; *Daniel Cosío Villegas, una biografía intelectual*, México, Joaquín Mortiz, 1980; *La presidencia imperial*, México, Tusquets, 1997.

[15] Álvaro Matute es un historiador mexicano nacido en 1943. Formado en la UNAM y miembro de la Academia Mexicana de la Historia, se ha especializado en la historia política y cultural de la Revolución mexicana, así como en la historia de la historiografía mexicana. Entre sus obras destacan: *La teoría de la historia en México (1940-1968*), México, Secretaría de Educación Pública, col. SepSetentas, 1976; *Cuestiones de historiografía mexicana*, México, UNAM-Seminario de Cultura Mexicana, 2014, y *Aproximaciones a la historiografía de la Revolución mexicana*, México, UNAM-IIH, 2005.

[16] Pérez Montfort se refiere a la obra pictórica del famoso muralista Diego Rivera (1886-1957). Dicho mural se encuentra en el cubo de la escalera principal del patio central del Palacio Nacional, a lo largo del corredor norte y en un pequeño tramo del corredor oriente del primer piso del mismo patio. El propósito de Diego Rivera era narrar de una forma épica la historia de México, desde los tiempos precolombinos hasta 1910, y de tal manera que la expresión plástica pictórica fuese persuasiva y didáctica, ya que el mural estaba dirigido a un público masi-

vo. Como dice Pérez Montfort, la obra tiene un trasfondo historiográfico que se organiza en dos partes: la historia patriótica y nacionalista (las luchas contra las intervenciones extranjeras), y la visión prosoviética de lo que Rivera consideraba debía ser el futuro socialista de México.

[17] *Una familia de tantas* es una película mexicana dirigida y escrita por Alejandro Galindo. Protagonizada por Fernando Soler, David Silva, Martha Roth, Eugenia Galindo y Felipe de Alba, fue estrenada en 1949, con música de Raúl Lavista.

[18] *Reed, México insurgente*, dirigida por Paul Leduc y escrita por él mismo junto con Emilio Carballido, es una película protagonizada por Claudio Obregón, Ernesto Gómez Cruz, Eraclio Zepeda, Emilio García Riera y otros. Estrenada en 1973, la película está basada en la experiencia del conocido periodista estadounidense John Silas Reed (1887-1920), quien fue enterrado en el Kremlin de Moscú. Siendo muy joven, Reed se adentró en México para hacer un reportaje sobre el conflicto armado que había estallado a raíz del golpe militar de Victoriano Huerta contra el presidente Francisco I. Madero, a fines de febrero de 1913. Su reportaje desembocó en una famosa crónica/novela: *México insurgente, la revolución de 1910*, México, Océano, 2004 (1ª ed. en inglés, 1914).

[19] Eraclio Zepeda (1937-2015) fue un escritor y político originario de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Se destacó por su mente aguda y su forma de hablar dicharachera. Desde muy joven abrazó las ideas socialistas y fue miembro del Partido Comunista hasta 1981. También fue precandidato a la Presidencia de México por el Partido Socialista Unificado de México y secretario de gobierno del estado de Chiapas, entre 1994 y 1997, en plena efervescencia política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Entre sus obras poéticas figuran *La espiga amotinada*, México, FCE, 1960; *Elegía a Rubén Jaramillo*, México, Fondo de Cultura Popular, 1962, y *Ocupación de la palabra*, México, FCE, 1965. Entre sus cuentos destacan *Benzulul*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959, y *Asalto nocturno*, México, Joaquín Mortiz, 1975; y entre sus novelas, *Las grandes lluvias*, México, FCE, 2006. En cuanto a José Doroteo Arango, originario del estado de Chihuahua y conocido por su seudónimo "Pancho Villa" (1878-1923), fue uno de los más importantes jefes militares de la Revolución mexicana. Pedro Armendáriz (1912-1963) fue un actor de la llamada "época de oro" del cine mexicano. La comparación que hace Pérez Montfort se refiere a la personificación que hace Armendáriz en la película estrenada en 1957, *Así era Pancho Villa (Cuentos de Pancho Villa)*, dirigida por Ismael Rodríguez con guión de Rafael A. Pérez, José Luis de Celis, Vicente Oroná Jr. y Ricardo Garibay.

[20] *Easy Rider* es una película estadounidense de 1969, dirigida por Dennis Hooper. En el guión colaboraron Terry Southern, Peter Fonda y Dennis Hopper, y estos dos últimos, junto con Jack Nicholson, son los protagonistas. *La virgen que forjó una patria* es una película mexicana de 1942. Dirigida por Julio Bracho, en ella actúan Domingo Soler y Gloria Marín, entre otros actores. La temática tiene que ver con el estandarte de la Virgen de Guadalupe enarbolado por el cura-insurgente Miguel Hidalgo en la Guerra de Independencia mexicana de 1810. Se remonta a la leyenda milagrosa de la "aparición" de la Virgen al indio Juan Diego, en 1531, en el cerro del Tepeyac, en México.

[21] Sobre "paradigma indiciario" de Ginzburg, véase en este libro las entrevistas a Roger Chartier, "Nuevos combates por la historia" y Anne-Christine Taylor "Lugares Jívaros de la Historia".

[22] Emiliano Zapata (1879-1919), una de las figuras fundamentales de la Revolución mexicana, encabezó a las comunidades campesinas del estado de Morelos, al sur de la ciudad de México, para exigir la restitución y/o reparto de tierras a las comunidades campesinas que habían sido despojadas por la expansión de las grandes propiedades agrícolas de los hacendados de la región. De esta manera surge el "zapatismo" como una vigorosa corriente de la Revolución. Zapata muere asesinado en 1919, y a partir de ese momento se convertirá en una figura emblemática del agrarismo mexicano. Algunas de las obras fundamentales para su estudio, son: Jesús Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata*, México, Etnos, 1943; John Womack Jr., *Zapata y la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1969 (1ª ed. en inglés, 1968); Felipe Ávila (coord.), *El zapatismo. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, vol. 7, México, Navarro / UAEM / Congreso del Estado de Morelos, 2009.

[23] Martín Luis Guzmán (1887-1976) fue un periodista, escritor y diplomático mexicano. Es considerado un pionero de la novela de la Revolución mexicana. Entre sus obras destaca *La sombra del caudillo*, México, Compañía General de Ediciones, 1951 (1ª ed. 1929). Esta novela es considerada un clásico latinoamericano del caudillismo militar del siglo XX. Mariano Azuela (1873-1952), escritor y médico mexicano, también es considerado un precursor de la novela de la Revolución de 1910, por *Los de abajo*, Nueva York, Penguin Books, 1997 (1ª ed. 1915).

[24] Manuel M. Ponce (1882-1948) fue un pianista y compositor mexicano con una importante formación académica en Italia y Alemania. Es considerado un fundador del nacionalismo mexicano en la música. Innumerables canciones populares fueron reinterpretadas por él y convertidas en música de salón, a través de una refinada técnica tomada de la música "culta" o académica.

[25] Ricardo Palma Soriano (1833-1919) fue un importante escritor, maestro y político peruano. Es autor de una obra cumbre de la identidad nacional peruana: *Tradiciones peruanas*, Barcelona, Montaner y Simon, 1893. De esta misma obra hay una edición crítica de Julio Ortega y Flor María Rodríguez-Arenas, Nanterre (Francia), Allca XX, Université Paris-X, 1996.

[26] Justo Sierra Méndez (1848-1912) fue un periodista, político, escritor e historiador mexicano de credo liberal. Publicó en 1900 *La evolución política del pueblo mexicano* (México, Conaculta, 2010). Fue ministro de Instrucción Pública del gobierno de Porfirio Díaz entre 1905 y 1911, y como tal fundó la Universidad Nacional de México en 1910.

[27] Mario Moreno Reyes (1911-1993), mejor conocido como "Cantinflas", fue un actor cómico y productor de cine. Su personaje "Cantinflas" se convirtió en una imagen identitaria de México por su picaresca popular y sus innovaciones verbales en películas muy conocidas, como *Ahí está el detalle* (1940), *El gendarme desconocido* (1941), *Ni sangre, ni arena* (1941) y *A volar joven* (1949), entre muchas otras.

[28] Pérez Montfort se refiere a la política educativa de uno de los principales líderes culturales de la posrevolución: el abogado, escritor y filósofo oaxaqueño José Vasconcelos (1882-1959), quien ocupó la Secretaría de Educación Pública

en 1921-1924. Para su política de promoción de la educación y la lectura, hizo campañas de alfabetización que él calificaba de misiones culturales. Véase Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925*), México, UNAM, 1989.

[29] Un ensayo sugerente sobre el uso del cine en la propaganda política de la época de Cárdenas, véase en Álvaro Vázquez Mantecón, "Cine y propaganda durante el cardenismo", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 39, 2012, pp. 87-102.

[30] El Palacio de Bellas Artes se ubica en el Centro Histórico de la Ciudad de México, y es el espacio por excelencia de la manifestación cultural oficial del país. Fue inaugurado en 1934 como un Museo de Artes Plásticas. Su orientación elitista, como señala Pérez Montfort, tendrá lugar a partir de 1947; ya convertido en Museo y Palacio de Bellas Artes, pasarán por su escenario artistas como María Callas, Luciano Pavarotti y Rudolf Nureyev, entre otros. El museo exhibe de forma permanente 17 obras murales de siete artistas nacionales, realizadas entre 1928 y 1963. El Palacio de Bellas Artes fue declarado monumento artístico por la Unesco en 1987.

[31] Escritor y periodista mexicano, Parménides García Saldaña (1944-1982) escribió gran cantidad de artículos periodísticos sobre el *rock'n roll* anglosajón, y fue uno de los primeros estudiosos de la marginalidad contracultural estadounidense. Junto con José Agustín Ramírez (1944), es considerado uno de los representantes de la "literatura de la Onda". Entre sus obras destacan: *Pasto verde*, México, Diógenes, 1968; *El rey criollo*, México, Diógenes, 1970, y *En la ruta de la onda*, México, Diógenes, 1974.

[32] Véase Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Cuadernos Americanos, 1950; y *Posdata*, México, Siglo XXI, 1970. Una crítica sugerente a la obra de Paz, desde una perspectiva etnográfica y antropológica, véase en Claudio Lomnitz-Adler, *Las salidas del laberinto*, México, Joaquín Mortiz, 1995. Otro estudio reciente, desde la historiografía, véase en Javier Rico, *La historia y el laberinto. Hacia una estética del devenir en Octavio Paz*, México, Bonilla Artigas / UNAM, 2013.

[33] Escritor y activista político que perteneció al Partido Comunista Mexicano, José Revueltas (1914-1976) estuvo preso durante dos años, acusado de instigar el movimiento estudiantil del verano de 1968. Una actualizada compilación de sus obras, véase en José Revueltas, *Obra reunida. Novelas*, 2 vols., México, Era, 2014.

[34] *Con quién andan nuestras hijas* es una película mexicana estrenada en 1956. Dirigida por Emilio Gómez, con guión de Julio Alejandro y Marco Aurelio Galindo, en ella actúan Silvia Derbez, Yolanda Varela y Martha Mijares, entre otras. *La edad de la tentación* es una película de 1959, con dirección de Alejandro Galindo, guión de Marco Aurelio Galindo y las actuaciones de Gastón Santos y Mapita Cortés, entre otros actores.

[35] Aunque desconocemos el nombre del entrevistador, véase una reflexión sugerente sobre el tema: "El cine: entre lo icónico y lo verbal. Entrevista con Michel de Certeau", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 4, 1995, pp. 129-135.

[36] Véase Ricardo Pérez Montfort, "Representación e historiografía en México, 1930-1950. 'Lo mexicano' ante la propia mirada y la extranjera", *Historia Mexi-*

cana, México, El Colegio de México-CEH, vol. 62, núm. 4 (248), abril-junio 2013, pp. 1651-1694.

[37] Con respecto a las miradas críticas sobre el cine mexicano desde una perspectiva amplia y plural, véase: Joanne Hershfield y David Maciel (eds.), *Mexico's Cinema. A Century of Film and Filmmakers*, Washington D. C., Rowman & Littlefield Publishers, 2013; y Bernd Hausberger y Raffaele Moro (eds.), *La Revolución mexicana en el cine. Un acercamiento a partir de la mirada ítaloeuropea*, México, El Colegio de México, 2013.

[38] Gabriel Figueroa (1907-1997) fue un destacado fotógrafo mexicano del cine, lo mismo en México que en Hollywood. Su carrera abarca unas 235 películas con importantes directores; entre ellas cabe mencionar *Allá en el Rancho Grande,* de Fernando de Fuentes (1936); *The Fugitive,* de John Ford (1947); *Río escondido,* de Emilio "El Indio" Fernández (1948); *Los olvidados,* de Luis Buñuel (1950), y *The Night of the Iguana*, de John Huston (1964).

[39] Carmen Miranda (1909-1955) fue una cantante luso-brasileña muy popular en Río de Janeiro, además de bailarina y actriz de Broadway. Se convirtió en una estrella del cine hollywoodense y llegó a filmar 14 películas entre 1940-1953. Destacó por el uso que hacía de sombreros con bananas o frutas cuando bailaba samba, en especial en la película *The Gang's all here* (1943), dirigida por Busby Berkeley y con la orquesta de Benny Goodman.

[40] Alex Phillips (1901-1977), de origen canadiense y naturalizado mexicano, fue un fotógrafo y director de fotografía que destacó en Hollywood y, sobre todo, en la "época de oro" del cine mexicano. Contemporáneo de Gabriel Figueroa, dio luz y sombra a más de doscientas película también con destacados directores. Participó en *Santa* (1932), una de las primeras películas del cine sonoro de México, y además de *Aventurera* cabe destacar en su abundante filmografía: *Marihuana* (1936), de Dwain Esper; *¡Ay Jalisco, no te rajes!* (1941), de Joselito Rodríguez; *Doña Bárbara* (1943), de Fernando de Fuentes y Miguel M. Delgado, y *Tizoc* (1957) de Ismael Rodríguez.

[41] De origen español, Juan Orol (1897-1988) fue un actor, productor y director cinematográfico conocido como el rey del cine negro mexicano. Fue uno de los pioneros de la industria cinematográfica mexicana y promotor del género "de rumberas".

[42] *Regeneración* (1900-1918) es un famoso periódico creado por los hermanos Ricardo y Jesús Flores Magón. Sirvió originalmente para atacar al régimen dictatorial de Porfirio Díaz. Un análisis reciente sobre estos revolucionarios mexicanos véase en Claudio Lomnitz, *The Return of the Comrade Ricardo Flores Magón,* Nueva York, Zone Books, 2014.

[43] Alberto Díaz Gutiérrez, mejor conocido como Alberto Korda (1928-2001), fue un fotógrafo cubano responsable de la mayor parte de las fotografías conocidas sobre los primeros años del triunfo de la Revolución cubana en 1959. Pérez Montfort se refiere a la famosa foto del "Guerrillero Heroico" Ernesto "Che" Guevara, tomada por Korda un 5 de marzo de 1960. En ella se observa al "Che" con su boina y una mirada impenetrable puesta en el horizonte.

[44] John Mraz (1943) es un investigador estadounidense pionero en el estudio de la representación de la historia, principalmente en la fotografía, el cine y el

video. Entre sus obras más importantes se encuentra *Fotografiar la Revolución mexicana: compromisos e íconos*, México, INAH, 2010.

[45] *Amorcito corazón* es una canción con música de Manuel Esperón y letra de Pedro de Urdimalas; la interpretan Pedro Infante y Blanca Estela Pavón en la película *Nosotros los pobres*, en los papeles de, respectivamente, Pepe "El Toro" y Celia "La Chorreada".

[46] *¡Oye Salomé!,* película mexicana de 1978 con la dirección de Miguel M. Delgado y las actuaciones de Sasha Montenegro y Héctor Suárez. En ella participa la orquesta de Pepe Arévalo y sus Mulatos.

[47] Lingüista e historiador mexicano formado en la ENAH y en la Sorbona, Antonio García de León, nacido en 1944, ha sido un gran estudioso de la historia de Chiapas, Veracruz y el Caribe mexicano. Entre sus obras destacan *Resistencia y utopía*, México, Era, 1985, y *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, México, FCE / Universidad Veracruzana, 2011.

[48] Francisco I. Madero (1873-1913) fue un empresario y político mexicano que ingresa a la historia de México como el actor central de la gran revolución social que derrocó al gobierno de Porfirio Díaz. *Memorias de un mexicano* es una película-documental del cineasta, productor y distribuidor mexicano Salvador Toscano (1872-1947). La película fue editada póstumamente, en 1950, y narra a manera de crónica los principales sucesos de la Revolución mexicana.

BIBLIOGRAFÍA

Alberola, Armando (ed.), *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, España, Instituto de Estudios "Juan Gil-Albert" / Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1988.

Alberro, Solange, *Estampas de la colonia*, México, Ediciones Tecolote, 2004.

Altamira, Rafael, *La enseñanza de la historia,* Madrid, Akal, 1997.

Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New Left Books, 1974.

______, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londres, New Left Books, 1974.

______, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. Néstor Míguez, 2ª reimpresión, 2015, Madrid, Siglo XXI, 1979.

______, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, México, Siglo XXI, 1979.

______, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1980.

______, *A Zone of Engagement*, Londres, Verso, 1992.

______, *Los fines de la historia*, trad. Erna von der Walde, Barcelona, Anagrama, 1996.

______, *Campos de batalla*, trad. Magdalena Holguín, Barcelona, Anagrama, 1998.

______, *Los orígenes de la posmodernidad*, trad. Luis Andrés Bredlow, Madrid, Akal, 2016 (1ª ed. en inglés, 1994).

Ankersmit, Frank, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, trad. Ricardo Martín Rubio, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), colección Breviarios, núm. 516, 2004, pp. 315-351.

______, *La experiencia histórica sublime*, trad. Nathalie Schwan, México, Universidad Iberoamericana (UIA)-Departamento de Historia, 2010 (1ª ed. en neerlandés, 2007).

Ávila, Felipe (coord.), *El zapatismo. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, vol. 7, México, Navarro / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Congreso del Estado de Morelos, 2009.

Azuela, Mariano, *Los de abajo*, Nueva York, Penguin Books, 1997 (1ª ed., 1915).

Baker, Keith Michael, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Nueva York, Universidad de Cambridge, 1990.

Barthes, Roland, *S/Z*, trad. Nicolás Rosa, México, Siglo XXI, 1980 (ed. en francés, 1970).

______, "El discurso de la historia", en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura,* trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 163-178 (1ª ed. en francés, 1984).

Benjamin, Walter, *Obras completas,* libro I, vol. 2, trad. Alfredo Brotons, Madrid, Abada, 2008 (1ª ed. en alemán, 1989).

Bertrand, Michel, *Grandeza y miserias del oficio: los oficiales de la Real Hacienda novohispana, siglos XVII-XVIII*, FCE / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) / Instituto Mora / El Colegio de Michoacán, México, 2011.

Bertrand, Romain, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècles)*, París, Seuil, 2011.

Blanquel, Eduardo, *Ricardo Flores Magón*, México, CREA-Terra Nova, 1985.

Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, trad. Etienne Bloch, María Jiménez y Danielle Zaslavsky, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) / FCE, 1996 (1ª ed. en francés, 1993).

Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, trad. Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000 (1ª ed. en alemán, 1981).

_____, *Las realidades en que vivimos*, trad. Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós Ibérica / Universidad Autónoma de Barcelona-Instituto de Ciencias de la Educación (ICE), 1999 (1ª ed. en alemán, 1981).

_____, *Conceptos en historias*, trad. César G. Cantón y Daniel Innenarity, Madrid, Síntesis, 2003 (1ª ed. en alemán, 1998).

Bois, Guy, *La Crise du féodalisme. Economie rurale et démographie en Normandie orientale, du début du XIVe siècle au milieu du XVIe siècle*, París, Fondation Nationale des Sciences Politiques / Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1976.

Borja, Jaime Humberto, *Rostros y rastros del demonio en el Nuevo Reino de Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Bogotá, Ariel Historia, 1998.

_____, "La escritura de un texto de Indias. La alegoría como argumentación histórica", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 10, 1998, pp. 127-161.

_____, *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado*, Bogotá / México, Instituto Colombiano de Antropología e Historia / UIA, 2002.

_____, *Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2009.

_____, *Pintura y cultura barroca. Los discursos sobre el cuerpo*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, 2012.

_____, "La autoridad y la virtud. Los retratos del Virrey Solís", en Max Hering y Amada Carolina Pérez (eds.), *Historia cultural desde Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / Pontificia Universidad Javeriana / Universidad de los Andes, 2012, pp. 251-286.

_____, y Alejandro Restrepo, *Habeas Corpus: que tengas un cuerpo para exponer*, Bogotá, Banco de la República, 2010.

_____, *et al.*, *Biblioteca Antigua. Circulación y conocimiento*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2015.

Boucheron, Patrick, *Histoire du monde au XVe siècle*, París, Fayard, 2009.

Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991 (1ª ed. en francés, 1980).

_____, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil, 1994.

______, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.

______, *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'agir, 2004.

______, *Esbozo de una teoría de la práctica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012 (1ª ed. en francés, 1972).

______, y Roger Chartier, *Le Sociologue et l'historien*, París, Agone, 2010.

Brading, David, "Edmundo O'Gorman y David Hume", *Historia Mexicana*, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos (CEH), vol. 46, núm. 4 (184), abril-junio 1997, pp. 695-704.

Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., México, FCE, 1953 (1ª ed. en francés, 1949).

______, "Histoire et sciences sociales: la longue durée", en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, París, núm. 4, 1958, pp. 725-753.

______, *La historia y las ciencias sociales*, cap. 3, Madrid, Alianza, 1968.

______, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècles*, París, Armand Colin, 1979.

______, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1984.

Burckhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 2004 (1ª ed. en alemán, 1860).

Cabra, Nina Alejandra, "La creación de una pregunta: historiando el cuerpo con Jaime Humberto Borja", *Nómadas*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central, núm. 38, abril 2013, pp. 219-228.

Calderón, Andrés, "Reinhart Koselleck (1923-2006)", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 26, 2006, pp. 223-231.

Carrera Damas, Germán, y John Lombardi (dirs.), *La crisis estructural de las sociedades implantadas. Historia general de América Latina*, vol. 5, Madrid, Unesco / Trotta, 1999.

Castellano, Juan Luis, y Jean Pierre Dedieu (coords.), *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), París, 1998.

Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 1: *La sociedad red*, trad. Carmen Martínez Gimeno, México, Siglo XXI, 1999 (1ª ed. en inglés, 1996).

Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2005.

______, y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Certeau, Michel de, "Une Epistémologie de transition: Paul Veyne", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, París, núm. 6, 1972, pp. 1317-1327.

______, *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, México, UIA-Departamento de Historia, 1993 (1ª ed. en francés, 1975).

______, *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, trad. Jorge López Moctezuma, México, UIA-Departamento de Historia, 1993 (1ª ed. en francés, 1982).

______, "El cine: entre lo icónico y lo verbal. Entrevista con Michel de Certeau", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 4, 1995, pp. 129-135.

______, *La toma de la palabra y otros escritos políticos,* edición establecida y presentada por Luce Giard, trad. Alejandro Pescador, México, UIA-Departamento de Historia / ITESO, 1995.

______, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. Alejandro Pescador, México, UIA-Departamento de Historia / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) / CEMCA, 1996 (1ª ed. en francés, 1980).

______, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, trad. Alfonso Mendiola, México, UIA-Departamento de Historia / ITESO, 1999 (1ª ed. en francés, 1987).

______, *La posesión de Loudun*, trad. Marcela Carolina Cinta Vázquez, México, UIA-Departamento de Historia, 2012 (1ª ed. francesa, 1970).

______, Luce Giard y Pierre Mayol, *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*, trad. Alejandro Pescador, México, UIA-Departamento de Historia / ITESO, 1999 (1ª ed. en francés, 1994).

Chabod, Federico, *Escritos sobre el Renacimiento*, trad. Rodrigo Ruza, México, FCE, 1990 (1ª ed. en italiano, 1967).

Chartier, Roger, “Formation sociale et économie psychique: la société de cour dans le procès de civilisation”, en Norbert Elias, *La Société de cour*, París, Champ Flammarion, 1985.

______, “L’Histoire ou le savoir de l’autre”, en *Michel de Certeau*, París, Centre Pompidou, 1987, pp. 155-167.

______, “Le Monde comme représentation”, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, París, núm. 6, 1989, pp. 1505-1520.

______, “Cuatro preguntas a Hayden White”, *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 3, 1994, pp. 231-246.

______, “La quimera del origen. Foucault, la Ilustración y la Revolución francesa”, y “El poder, el sujeto, la verdad. Foucault lector de Foucault”, en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

______, “Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen”, en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

______, “El mundo como representación”, en *El mundo como representación. Historia cultural: entre prácticas y representaciones*, Barcelona, Gedisa, 1999.

______, “El pasado en el presente. Una lectura de Ricœur”, en *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, trad. Marcela Cinta, UIA-Departamento de Historia, México, 2005, pp. 13-38 y 69-88.

______, “La nueva historia cultural”, en *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, trad. Marcela Cinta, UIA-Departamento de Historia, México, 2005, pp. 13-38 y 69-88.

______, “La Structure, la culture et le blue-jeans”, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, París, núm. 53-4bis, 2006/5, pp. 88-92.

______, *Au bord de la falaise. L’Histoire entre certitudes et inquiétude*, París, Albin Michel, 2009.

______, *La Main de l’auteur et l’esprit de l’imprimeur, XVIe-XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 2015.

______, y Keith Baker, “Dialogue sur l’espace public”, *Politix. Revue des Sciences Sociales du Politique*, París, vol. 7, núm. 26, 1994, pp. 5-22.

Chaunu, Pierre, *Séville et l’Atlantique, 1504-1650*, París, SEVPEN / Armand Colin, 1955-1960.

_____, *Histoire quantitative, histoire sérielle*, París, Armand Colin, 1978.

_____, *Historia, ciencia social. La duración, el espacio y el hombre en la época moderna*, trad. Isaac González, Madrid, Encuentro, 1985 (1ª ed. en francés, 1974).

_____, *Historia cuantitativa, historia serial*, México, FCE, 1987.

Chinchilla, Perla, *De la compositio loci a la República de las Letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, UIA-Departamento de Historia, México, 2004.

Costa, Luiz, *et al.*, "La función social de la historia", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 21, 2003, pp. 103-130.

Coudart, Laurence, *La Gazette de Paris. Un journal royaliste pendant la Révolution française (1789-1792*), París, L'Harmattan, 1995.

_____, "El *Diario de México* y la era de la 'actualidad'", en Esther Martínez Luna (ed.), *Bicentenario del* Diario de México: *Los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2009, pp. 197-225.

_____, "La regulación de la libertad de prensa (1863-1867)", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México-CEH, vol. 65, núm. 2 (258), 2015, pp. 629-687.

Cue, Alberto (ed.), *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre, Jesús Anaya y Antonio Saborit*, México, FCE, 1999.

DaCosta Kaufmann, Thomas, *Toward a Geography of Art,* Chicago, University of Chicago Press, 2004.

Danto, Arthur, *Narration and Knowledge,* Nueva York, Columbia University Press / Morningside, 1985.

_____*, Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, trad. Eduardo Bustos, Barcelona, Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona-ICE, 1989.

_____*, Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, trad. Elena Neerman, Barcelona, Paidós, 1999 (1ª ed. en inglés, 1998).

Darnton, Robert, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopedie*, 1775-1800, Cambridge (Mass.), Belknap Press / Harvard University Press, 1979.

_____, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1984.

_____, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987.

_____, *El coloquio de los lectores. Ensayos sobre autores, manuscritos, editores y lectores*, México, FCE, 2003.

_____, *El negocio de la Ilustración: historia editorial de la* Encyclopédie*, 1775-1800*, México, FCE, 2006.

_____, *Poetry and the Police: Communication Networks in Eighteenth-Century Paris*, Cambridge (Mass.), Belknap Press / Harvard University Press, 2010.

_____, *Poesía y policía: redes de comunicación en el París del siglo XVIII*, México, Cal y Arena, 2011.

Deas, Malcolm, *Intercambios violentos: reflexiones sobre la violencia política en Colombia*, Bogotá, Taurus, 1999.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, París, Editions de Minuit, 1967.

_____, *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1971.

_____, *Mal de archivo: una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1996.

Devereux, Georges, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, París, Flammarion, 1972.

_____, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

Dongui, Halperín, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1969.

Dosse, François, *Paul Ricœur. Les Sens d'une vie*, París, La Découverte, 1997.

_____, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. Claudia Mascarua, México, UIA-Departamento de Historia, 2013 (1ª ed. en francés, 2002).

_____, *La historia: conceptos y escrituras*, Buenos Aires, Nueva Visión Argentina, 2003.

______, "Lugares, trabajo, deber de memoria en la obra de Paul Ricœur", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 21, 2003, pp. 133-162.

______, "De l'histoire des intellectuels à l'histoire intelectuelle", en Gumersindo Vera y Alejandro Pinet *et al.* (coords.), *Memorias del simposio Diálogos entre la historia social y la historia cultural*, México, ENAH / INAH, 2005, pp. 21-66.

Dube, Saurabh, "Entrevista. Presencia de Europa: un intercambio cibernético con Dipesh Chakrabarty", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 20, 2003, pp. 207-222.

Dupaigne, Bernard, *Le Scandale des arts premiers. La Véritable histoire du Musée du Quai Branly*, París, Mille et une Nuits, 2007.

Duverger, Christian, *Crónicas de la eternidad. ¿Quién escribió la historia verdadera de la conquista de la Nueva España?*, México, Taurus, 2012.

Eco, Umberto, "Diez modos de soñar la Edad Media", en *De los espejos y otros ensayos*, Madrid, DEBOLSILLO, 2012.

Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. Ramón García Cotarelo, México, FCE, 1988 (1ª ed. en alemán, 1939).

Espinosa, Óscar, "La infancia del cine, una revisión de la teoría cinematográfica de Siegfried Kracauer", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 36, 2011.

Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925*), México, UNAM, 1989.

Florescano, Enrique, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México*, México, El Colegio de México, 1969.

______, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*, México, Era, 1976.

______, *El nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991.

______, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002.

______, *La función social de la historia*, México, FCE, 2012.

Fuentes, Carlos, *Los 68. París-Praga-México*, México, Random House Mondadori (Debate), 2005.

Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.

______, *La arqueología del saber*, México / Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.
Furet, François, *Penser la Révolution Française*, París, Gallimard, 1978.
______, *Pensar la Revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980.
García, Idalia, y Pedro Rueda (coord.), *El libro en circulación en la América colonial. Producción, circuitos de circulación y conformación de bibliotecas en los siglos XVI-XVIII*, México, Quivira, 2014.
García de León, Antonio, *Resistencia y utopía*, México, Era, 1985.
______, *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, México, FCE / Universidad Veracruzana, 2011.
García Riera, Emilio, *El cine es mejor que la vida*, México, Cal y Arena, 1990.
______, *México visto por el cine extranjero*, 4 vols., México, Era, 1990.
______, *Historia documental del cine mexicano*, 18 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) / Universidad de Guadalajara / Instituto Mexicano de Cinematografía, 1992-1997.
García Saldaña, Parménides, *Pasto verde*, México, Diógenes, 1968.
______, *El rey criollo*, México, Diógenes, 1970.
______, *En la ruta de la onda*, México, Diógenes, 1974.
Garrido Otoya, Margarita, *Reclamos y representaciones: variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada*, 1770-1815, Bogotá, Banco de la República, 1993.
Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor,* trad. Alberto Cardín, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989 (1ª ed. en inglés, 1987).
Ginzburg, Carlo, *I Benandanti. Stregoneria e Culti Agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, Enaudi, 1966.
______, *Il Formaggio e i Vermi. Il cosmo di un Mugnaio del'500,* Turín, Einaudi, 1976.
______, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1981.
______, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios*, trad. Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1989 (1ª ed. en italiano, 1986), pp. 138-175.

_____, *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara, 2005.

Glockner, Fritz, *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México, 1943-1968*, México, Planeta Mexicana, 2013.

González y González, Luis, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México, 1968.

Goody, Jack (comp.), *El robo de la historia*, trad. Raquel Vázquez, Madrid, Akal, 2006 (1ª ed. en inglés, 2006).

_____, *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*, trad. Patricia Willson, Barcelona, Gedisa, 1995 (1ª ed. en inglés, 1982).

_____, *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, trad. Gloria Vitale y Patricia Willson, Barcelona, Gedisa, 1996 (1ª ed. en inglés, 1968).

Gruzinski, Serge, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècles*, París, Gallimard, 1988.

_____, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991.

_____, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019*), trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1994 (1ª ed. en francés, 1990).

_____, "Mundialización, globalización y mestizaje en la Monarquía Española", en Roger Chartier y Antonio Feros (dirs.), *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 217-237.

_____, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, FCE, 2010 (1ª ed. en francés, 2004).

Guha, Ranajit, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies,* Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1988.

_____, "Preface", en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies,* Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1988.

Gumbrecht, Hans-Ulrich, "Sobre la desintegración de la historia y la vida del pasado", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 21, 2003, pp. 55-72.

______, *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*, trad. Aldo Mazzucchelli, México, UIA-Departamento de Historia, 2004 (1ª ed. en inglés, 1997).

______, *Producción de presencia*, trad. Aldo Mazzucchelli, México, UIA-Departamento de Historia, 2005 (1ª ed. en inglés, 2004).

______, *Los poderes de la filología*, trad. Aldo Mazzucchelli, México, UIA-Departamento de Historia, 2007 (1ª ed. en inglés, 2003).

Guzmán, Martín Luis, *La sombra del caudillo*, México, Compañía General de Ediciones, 1951.

Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Antoni Domenech y Rafael Grasa, Barcelona, Gustavo Gili, 1982.

______, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus / Santillana, 1989.

______, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus / Santillana, 1999.

Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003.

______, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. Norma Durán y Pablo Avilés, con revisión técnica de Alfonso Mendiola, México, UIA-Departamento de Historia, 2007.

Hausberger, Bernd, y Raffaele Moro (eds.), *La Revolución mexicana en el cine. Un acercamiento a partir de la mirada ítaloeuropea*, México, El Colegio de México, 2013.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Madrid y México, FCE, 1966 (1ª ed. en alemán, Bamberg y Würzburg, Goebhardt, 1807).

Hering, Max, y Amada Carolina Pérez (eds.), *Historia cultural desde Colombia. Categorías y debates*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Universidad de los Andes / Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, 2012.

Hernández de Alba, Guillermo, *El Caribe colombiano: una historia regional, 1870-1950*, Bogotá, El Ancora / Banco de la República, 1998.

______, *El desafío de las ideas. Ensayos de historia intelectual y política en Colombia*, Bogotá, Universidad EAFIT, 2002.

Hershfield, Joanne, y David Maciel (eds.), *Mexico's Cinema. A Century of Film and Filmmakers*, Washington, Rowman & Littlefield, 2013.

Hobsbawm, Eric, *Bandidos*, Barcelona, Crítica, 2001 (1ª ed. en inglés, 1969).

______, *Interesting Times: A Twentieth Century Life*, Londres, Allen Lane-The Penguin Press, 2002.

______, *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2003.

______, *Entrevista sobre el siglo XXI. Al cuidado de Antonio Polito*, trad. Gonzalo Pontón, Barcelona, Crítica, 2004 (1ª ed. en italiano, 1999).

______, y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2002 (1ª ed. en inglés, 1983).

Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. José Luis López, Barcelona, Paidós Ibérica / Universidad Autónoma de Barcelona-ICE, 2000 (1ª ed. en alemán, 1937).

______, y W. Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1994.

Huizinga, Johan, *El concepto de la historia*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE,1994.

Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, trad. Juan Carlos Curutchet, Madrid, Taurus, 1974.

______, *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993.

______, *Cultural Semantics. Keywords of our Time*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1998.

Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, 2ª ed., 9ª reimpresión, trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, col. Popular, 1997 (1ª ed. en alemán, 1784).

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993 (1ª ed. en alemán, 1979).

______, *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.

Kracauer, Siegried, *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán*, trad. Héctor Gori, Barcelona, Paidós Ibérica, 1985.

Krauze, Enrique, *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1976.

______, *Daniel Cosío Villegas, una biografía intelectual*, México, Joaquín Mortiz, 1980.

______, *La presidencia imperial*, México, Tusquets, 1997.

L'Estoile, Benoît de, *Le Goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*, París, Flammarion, 2007.

La Fabrique des images, París, Musée du Quai Branly / Somogy, 2010.

Laurière, Christine, "Lo bello y lo útil. El esteta y el etnógrafo: el caso del Museo Etnográfico de Trocadero y del Museo del Hombre (1928-1940)", *Revista de Indias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, núm. 254, enero-abril 2012, pp. 35-66.

Le Goff, Jacques, *Pour un autre Moyen Age*, París, Gallimard, 1977.

______, *Una larga Edad Media*, trad. Antonio Francisco Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2008 (1ª ed. en francés, 2004).

______, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, México, FCE, 2016 (1ª ed. en francés, 2014).

Lenin, Vladímir Illich Uliánov, *Materialismo y empiriocriticismo. Obras Escogidas*, tomo IV, Moscú, Progreso, 1973.

León, Paulo César, "Luhmann: examen de sus ideas sobre el oficio del historiador", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 39, 2012, pp. 125-146.

Lévi-Strauss, Claude, *Les Structures elémentaires de la parenté*, París / La Haya, Mouton & Co., 1949.

______, *Tristes tropiques*, París, Plon ("Terre Humaine"), 1955.

______, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958.

______, *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

______, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.

______, *Myhtologiques*, 4 vols., París, Plon, 1964-1971.

______, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, y Barcelona, Paidós, 1987.

______, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós,1969.

______, *Mitológicas*, México, FCE / Siglo XXI, 1968-1972.

______, *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, y Barcelona, Paidós, 1988.

Lloyd, Geoffrey, *Demystifying Mentalities*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

______, *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

Lomnitz, Claudio, *Las salidas del laberinto*, México, Joaquín Mortiz, 1995.

______, *The Return of the Comrade Ricardo Flores Magón,* Nueva York, Zone Books, 2014.

Luhmann, Niklas, *Introducción a la teoría de sistemas*, trad. Javier Torres Nafarrete, Universidad Iberoamericana, México, 1996.

______, *La ciencia de la sociedad*, trad. Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrete, México, UIA / ITESO / Anthropos, 1996 (1ª ed. en alemán, 1990).

______, *La realidad de los medios de masas*, trad. Javier Torres Nafarrate, México, UIA / Anthropos, 2000 (1ª ed. en alemán, 1996).

Mallon, Florencia, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú coloniales*, trad. Lilian de la Vega, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / El Colegio de Michoacán / El Colegio de San Luis Potosí, 2003 (1ª ed. en inglés, 1995).

Marin, Louis, *La Critique du discours: études sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, París, Editions de Minuit, 1975.

______, *Détruire la peinture*, París, Galilée, 1977.

______, *Le Récit est un piège*, Editions de Minuit, París, 1978.

______, *Le Portrait du roi*, Editions de Minuit, París, 1981.

______, "L'Aventure sémiotique, le tombeau mystique", en *Michel de Certeau*, París, Centre Pompidou, 1987, pp. 207-223.

Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987.

Matute, Álvaro, *La teoría de la historia en México (1940-1968*), México, Secretaría de Educación Pública, colección SepSetentas, 1976.

______, *Aproximaciones a la historiografía de la Revolución Mexicana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), 2005.

______, *Cuestiones de historiografía mexicana*, México, UNAM-Seminario de Cultura Mexicana, 2014.

Mazzuchelli, Aldo, "La producción de presencia y las humanidades. Entrevista a H. U. Gumbrecht", *Nómadas*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central, núm. 23, octubre 2005, pp. 185-191.

Mead, Margaret, *Coming of Age in Samoa: A psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, Nueva York, William Morrow and Co., 1928.

______, *Adolescencia y cultura en Samoa*, Buenos Aires, Abril, 1946.

______, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, Nueva York, William Morrow and Co., 1949.

______, *Hombre y mujer*, Buenos Aires, Compañía General Fabril, 1961.

Medina, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

Mendiola, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, 2ª ed., México, UIA-Departamento de Historia, 1995.

______, "Entrevista a Hayden White: la lógica figurativa en el discurso histórico moderno", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 12, 1999, pp. 219-246.

______, "El giro historiográfico. La observación de observaciones del pasado", *Historia y Grafía,* México, UIA-Departamento de Historia, núm. 15, 2000, pp. 181-208.

______, "In Memoriam. Hans-George Gadamer (1900-2002). De la hermenéutica al giro historiográfico", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 18, 2002, pp. 217-218.

______, "Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 18, 2002, pp. 11-38.

______, "Entrevista. Hans-Ulrich Gumbrecht: la fascinación por el pasado", *Historia y Grafía,* México, UIA-Departamento de Historia, núm. 19, 2002, pp. 195-219.

______, "Un nuevo reto a la interpretación de las crónicas de la conquista: historizar el concepto de experiencia", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 20, 2003, pp. 13-48.

______, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la Conquista*, México, UIA-Departamento de Historia, 2003.

______, "¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O'Gorman", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 25, 2005, pp. 79-104.

______, "Las representaciones como temas de estudio de la historia. Una aproximación desde Louis Marin", en Valentina Torres-Septién (coord.), *Producciones de sentido. 2. Algunos conceptos de la historia cultural*, México, UIA-Departamento de Historia, 2006, pp. 343-355.

______, "La narrativa como forma de reflexividad de los procesos de los sistemas sociales. Una aproximación al discurso histórico desde Niklas Luhmann", en Alfonso Mendiola y Luis Vergara (coords.), *Cátedra Edmundo O'Gorman. Teoría de la historia*, vol. 1, México, UIA-Departamento de Historia / UNAM-IIH, 2011, pp. 99-112.

______, "La novela policial de Siegfried Kracauer como crítica de la razón científica", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 36, 2011.

______, y Luis Vergara (coords.), *Cátedra Edmundo O'Gorman. Teoría de la historia*, vol. 1, México, UIA-Departamento de Historia / UNAM-IIH, 2011.

______, y Guillermo Zermeño, "De la historia a la historiografía. Las transformaciones de una semántica", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 4, 1995, pp. 245-261.

______, "El impacto de los medios de comunicación en el discurso de la historia", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 5, 1995, pp. 195-223.

Mentz, Brígida von, *México en el siglo XIX visto por los alemanes*, México, UNAM, 1980.

______, *Cuauhnáhuac 1450-1675. Su historia indígena y sus documentos en "mexicano"*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2008.

______, *et al.*, *Los empresarios alemanes, el tercer Reich y la oposición a Cárdenas*, 2 vols., México, CIESAS, 1988.

Montemayor, Carlos, *Violencia de Estado en México. Antes y después de 1968*, México, Random House Mondadori (Debate), 2010.

Morales, Luis Gerardo, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1790-1940*, México, UIA-Departamento de Historia, 1994.

_____, *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días*), México, Instituto Mora, 2005.

_____, "Museus, Memoria e Historicidade na Museología Mexicana: em Memoria da Exposiçao '200 Anos de um Grito' Museu Nacional da Colômbia", en Mello Vasconcelos *et al.* (coords.), *Museus e Identidades na América Latina*, Sao Paulo, Annablume / Unicamp, 2015, pp. 189-210.

Mraz, John, *Fotografiar la Revolución mexicana: compromisos e íconos*, México, INAH, 2010.

Múnera, Alfonso, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá, El Banco de la República / El Áncora, 1998.

Nava, Ricardo, "Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O'Gorman y *La invención de América*", en *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 25, 2005, pp.153-184.

_____, "El mal de archivo en la escritura de la historia", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 38, 2012, pp. 95-126.

O'Gorman, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 1947.

_____, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 1958.

_____, *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1986.

Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, México, FCE, 1987 (1ª ed. en inglés, 1982).

Ortega, Francisco A., "Colonia, nación y monarquía. El concepto de colonia y la cultura política de la Independencia", en Heraclio Bonilla (ed.), *La cuestión colonial*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, pp. 109-134.

_____, "Acontecimiento y eventualización: debates historiográficos", en Max Hering y Amada Carolina Pérez (eds.), *Historia cultural desde Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Co-

lombia / Pontificia Universidad Javeriana / Universidad de los Andes, 2012, pp. 447-480.

______, "Panamá en el siglo XIX: ¿frontera o nación?", en Horacio Crespo, Luis Gerardo Morales Moreno y Mina Alejandra Navarro (coords.), *En torno a fronteras e intelectuales*, México, Itaca / Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2014, pp. 105-123.

______ (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Centro de Estudios Sociales y Sede Medellín / Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

______, *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011.

______, y Alexander Chaparro Silva (eds.), *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá / University of Helsinki, 2012.

______, y Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (eds.), *200 años de independencia: las culturas políticas y sus legados*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2011.

______, *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá / University of Helsinki, 2012.

Padilla, Tanalis, *Rural Resistance in the Land of Zapata: The Jaramillista Movement and the Myth of the Pax-Priísta, 1940-1962*, Durham, Duke University Press, 2008.

Palacios, Marco, *Entre la legitimidad y la violencia en Colombia, 1875-1994*, Bogotá, Norma, 2003.

______, *Las Independencias hispanoamericanas. Interpretaciones 200 años después*, Bogotá, Norma, 2009.

Palma Soriano, Ricardo, *Tradiciones peruanas*, Barcelona, Montaner y Simon, 1893 (edición crítica de Julio Ortega y Flor María Rodríguez-Arenas, Nanterre, Allca XX / Universidad de París-X, 1996).

Parsons, Talcott, *La estructura de la acción social*, 2 vols., trad. Juan José Caballero y José Castillo, Madrid, Guadarrama, 1968 (2ª ed. en inglés, 1961).

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Cuadernos Americanos, 1950.

______, *Posdata*, México, Siglo XXI, 1970.

Pedraza, Zandra, *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2011.

Pérez Montfort, Ricardo, *Hispanismo y falange. Los sueños imperiales de la derecha española*, México, FCE, 1992.

______, *Estampas del nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS / Conaculta, 1994.

______, "Eduardo Blanquel Franco o la historia como enseñanza personal", en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.), *Historiadores de México en el siglo XX*, México, FCE / Conaculta, 1995, pp. 285-311.

______, *Miradas, esperanzas y contradicciones. México y España 1898-1948*, Santander, Universidad de Cantabria, 2013.

______, "Representación e historiografía en México, 1930-1950. 'Lo mexicano' ante la propia mirada y la extranjera", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México-CEH, vol. 62, núm. 4 (248), abril-junio 2013, pp. 1651-1694.

______, "Nacionalismo y regionalismo en el cine mexicano, 1930-1960. Algunas reflexiones", *Revista Chilena de Antropología Visual*, Santiago, núm. 25, julio 2015, pp. 18-29.

______ (coord.), *México contemporáneo, 1808-2014. Tomo 4. La cultura,* México, El Colegio de México / Fundación Mapfre / FCE, 2015.

Pietschmann, Horst, "De la invención de América a la Historia como invención", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México-CEH, vol. 46, núm. 4 (184), abril-junio, 1997, pp. 705-709.

Poniatowska, Elena, *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*, 2ª ed. corregida, México, Era, 1998.

Poulot, Dominique, *Patrimoine et musées. L'institution de la culture*, 2ª ed. corregida y aumentada, París, Hachette Education, 2014.

Rabasa, José, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo,* trad. Aldo Mazzucchelli, México, UIA-Departamento de Historia / Fractal, 2009 (1ª ed. en inglés, 1993).

Ramírez, Ramón, *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968*), 2 vols., México, Era, 1969.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Madrid, Espasa Calpe, 1934.

Reed, John Silas, *México insurgente, la revolución de 1910*, México, Océano, 2004 (1ª ed. en inglés, 1914).

Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor, *L'Inca, l'espagnol et les sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du* XV*e au* XVII*e siècle*, París, Recherche sur les Civilisations, 1986.

______, *Al Este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos* XV *y* XVII, Quito-Lima, Abya Yala / IFEA, 1988.

Restrepo, Luis Fernando, *Un nuevo reino imaginado. Las Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999.

Revueltas, José, *Obra reunida. Novelas*, 2 vols., México, Era, 2014.

Rico, Javier, *La historia y el laberinto. Hacia una estética del devenir en Octavio Paz*, México, Bonilla Artigas / UNAM, 2013.

Ricœur, Paul, *La metáfora viva,* trad. Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980 (1ª ed. en francés, 1975).

______, *Temps et récit*, 3 vols. París, Seuil, 1983-1985.

______, *Tiempo y Narración*, 3 vols., trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995-1996.

______, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2003 (1ª ed. en francés, 2000).

Roche, Daniel, *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier au* XVIII*e siècle*, París, Montalba, 1982.

Rorty, Richard (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1967.

Rousseau, Jean-Jacques, *Las confesiones*, Buenos Aires, Alianza, 2000 (1ª ed. en francés, 1782 y 1789).

Rubial, Antonio, *Los libros del deseo*, México, Conaculta, 1996.

______, *La santidad controvertida*, México, FCE, 1999.

Safford, Frank, *Aspectos del siglo* XIX *en Colombia*, Medellín, Hombre Nuevo, 1977.

______, y Marco Palacios, *Colombia. País fragmentado. Sociedad dividida*, Bogotá, Norma, 2002.

Salomon, Frank, *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*, Durham, Duke University Press, 2004.

Sánchez, Gonzalo, "Los estudios sobre la violencia: balance y perspectivas", en Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda (comps.), *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, Medellín, La Carreta, 2007 (3ª ed.), pp. 17-32.

Scarano, Francisco A., *Puerto Rico: cinco siglos de historia*, Bogotá, McGraw Hill, 1993.

Schlanger, Nathan, y Anne-Christine Taylor (dirs.), *La Préhistoire des autres: Perspectives archéologiques et anthropologiques*, París, Musée du Quai Branly / La Découverte / INRAP, 2012.

Sierra Méndez, Justo, *La evolución política del pueblo mexicano*, México, Conaculta, 2010.

Silva Olarte, Renán, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: genealogía de una comunidad de interpretación*, Medellín, Banco de la República / EAFIT, 2002.

______, *La Ilustración en el virreinato de la Nueva Granada: estudios de historia cultural*, Medellín, La Carreta Histórica, 2005.

______, *A la sombra de Clío: diez ensayos sobre historia e historiografía*, Medellín, La Carreta Histórica, 2007.

______, *Cultura escrita, historiografía y sociedad en el virreinato de la Nueva Granada*, Medellín, La Carreta Histórica, 2015.

Simiand, François, "Méthode historique et science sociale", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, París, vol. 15, núm. 1, 1960, pp. 83-119 (1ª ed.: "Débats et combats", *Revue de Synthèse Historique*, París, 1903).

Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793-9 thermidor an II*, París, Librairie Clavreuil, 1958.

______, *Los Sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario*, Madrid, Alianza, 1987.

Sotelo Inclán, Jesús, *Raíz y razón de Zapata*, México, Etnos, 1943.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, París, Plon, 1957.

Stern, Steve J., *La historia secreta del género: mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, México, FCE, 1999 (1ª ed. en inglés, 1995).

______, *Luchando por mentes y corazones: las batallas de la memoria en el Chile de Pinochet*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2013 (1ª ed. en inglés, 1995).

Subrahmanyam, Sanjay, *The Career and Legend of Vasco da Gama*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997.

_____, "Du Tage au Gange au XVIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, París, núm. 1, 2001, pp. 51-84.

Sweet, David Graham, *A Rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*, tesis doctoral, Minnesota, University of Wisconsin, 1974.

Taylor, Anne-Christine, "La invención del Jívaro. Notas etnográficas sobre un fantasma occidental", en Segundo E. Moreno Yánez (comp.), *Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Quito, Abya Yala, 1985.

_____, "L'Oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expérience de l'histoire chez les Jivaro", *Terrain*, París, núm. 29, 1997, pp. 83-96.

_____, "Au Musée du Quai Branly, la place de l'ethnologie", en *Ethnologie Française*, París, Presses Universitaires de France, vol. 38, núm. 4 (*L'Europe et ses ethnologies*), 2008, pp. 679-684.

_____, "El experimento del Quai Branly", en *Experiencias, comunicación y goce. Memorias del II Coloquio Internacional de Museos de México y el Mundo, octubre 2008* (coord. académica Luis Gerardo Morales Moreno), Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 2015, pp. 43-48.

_____, y Cristóbal Landázuri (eds.), *Conquista de la región jívaro, 1550-1650: relación documental (fuentes para la historia andina)*, Quito-Lima, Marka / Abya Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos, 1994.

Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963.

_____, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1963.

Torales, María Cristina, "Edmundo O'Gorman (1906-1995). Maestro y amigo", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 5, 1995, pp. 261-266.

Torres Nafarrete, Javier, "El legado sociológico de Niklas Luhmann", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 12, 1999, pp. 265-284.

Torres-Septién, Valentina, "Un acercamiento historiográfico al concepto de gesto", en Valentina Torres-Septién (coord.), *Producciones de sentido. II. Algunos conceptos de la historia cultural*, México, UIA-Departamento de Historia, 2006, pp. 191-210.

Valla, Lorenzo, *La Donation de Constantin*, París, Les Belles Lettres, 1993.

Valle, Guillermina del, y Antonio Ibarra (coords.), *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, México, UNAM / Instituto Mora, 2007.

Vázquez Mantecón, Álvaro, "Cine y propaganda durante el cardenismo", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 39, 2012, pp. 87-102.

Vázquez Zoraida, Josefina, "Presentación. Don Edmundo O'Gorman, 1906-1995", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México-CEH, vol. 46, núm. 4 (184), abril-junio 1997, pp. 687-694.

Vergara, Luis, "El anhelo de una memoria reconciliada: Paul Ricœur y la representación del pasado", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 20, 2003, pp. 243-255.

_____, "Paul Ricœur (1913-2005)", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 24, 2005, pp. 251-258.

_____, "La producción textual del pasado: realizaciones y proyecto de una agenda de investigación sobre la teoría de la historia de Paul Ricœur", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 30, 2008, pp. 17-36.

Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, París, Seuil, 1971.

_____, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972.

_____, *Comment on écrit l'histoire. Suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, París, Seuil, 1978.

_____, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984.

Vilar, Pierre, *La Catalogne dans l'Espagne moderne. Recherches sur les fondements économiques des structures nationales*, París, SEVPEN, 1962.

_____, *Cataluña en la España moderna*, Barcelona, Crítica, 1962.

_____, *Pensar históricamente. Reflexiones y recuerdos*, ed. en español preparada y anotada por Rosa Congost, Barcelona, Crítica / Grijalbo Mondadori, 1997 (1ª ed. en francés, 1997).

Volpi, Jorge, *La imaginación y el poder. Una historia intelectual de 1968*, México, Era, 1998.

Vovelle, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*, París, Plon, 1973.

______, *L'Irrésistible ascension de Joseph Sec, bourgeois d'Aix*, Aix-en-Provence, Edisud, 1975.

______, *De la cave au grenier*, Quebec, Serge Fleury, 1980.

Weckman, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984.

White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore / Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973.

______, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.

______, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992 (1ª ed. en inglés, 1987).

______, "El texto historiográfico como artefacto literario", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 2, 1994, pp. 9-34.

______, "Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier", *Historia y grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 4, 1995, pp. 317-329.

______, *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957-2007*, trad. María Julia de Ruschi, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011 (1ª ed. en inglés, 2010).

______, *The Practical Past*, Evanston, Northwestern University Press, 2014.

Womack Jr., John, *Zapata y la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1969 (1ª ed. en inglés, 1968).

Zamora, Margarita, *Reading Columbus*, Berkeley / Los Ángeles, University of California Press, 1993.

Zavala, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971 (2ª edición en español).

______, *La encomienda indiana*, 2ª ed. corregida y aumentada, México, Porrúa, 1973.

______, y María Costelo, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España (1575-1805),* 8 vols., México, FCE, 1939-1946.

Zepeda, Eraclio, *Benzulul*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959.

_____, *La espiga amotinada*, México, FCE, 1960.

_____, *Elegía a Rubén Jaramillo*, Fondo de Cultura Popular, México, 1962.

_____, *Ocupación de la palabra*, México, FCE, 1965.

_____, *Asalto nocturno*, México, Joaquín Mortiz, 1975.

_____, *Las grandes lluvias*, México, FCE, 2006.

Zermeño, Guillermo, "E.P. Thompson (1924-1993)", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 2, 1994, pp. 211-223.

_____, "Roger Chartier, un historiador en tránsito", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 15, 2000, pp. 317-322.

_____, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2002, pp. 147-228.

_____, "Imparcialidad, objetividad y exactitud. Valores epistémicos en el origen de la historiografía moderna de México", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 20, 2003, pp. 49-83.

_____, "Explicar, narrar, mostrar: Danto, Habermas, Foucault y la historia", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 24, 2005, pp. 151-192.

_____, *La historia y su memoria. Entrevista (s) con el historiador Moisés González Navarro*, México, El Colegio de México, 2011.

_____, "Historia/Historia en Nueva España/México, 1750-1850", *Historia Mexicana,* número especial: *Historia conceptual: México. 1750-1850*, México, El Colegio de México-CEH, vol. 60, núm. 3 (239), enero-marzo 2011, pp. 1733-1806.

_____, "La historia común es bastante compleja", *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 36, 2011, pp. 13-104.

_____, "Presentación. Algunos conceptos básicos de la modernidad mexicana 1750-1850", *Historia Mexicana,* número especial: *Historia conceptual: México. 1750-1850*, México, El Colegio de México-CEH, vol. 60, núm. 3 (239), enero-marzo 2011, pp. 1445-1452.

______, “De viaje tras el encuentro entre archivo e historiografía”, *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 38, 2012, pp. 13-57.

______, *La Culture moderne de l’histoire. Une approche théorique et historiographique entre Allemagne et Mexique, XIXe-XXe siècles*, París, L’Harmattan / El Colegio de México, 2013.

______, “La historiografía en México: un balance (1940-2010)”, *Historia Mexicana,* México, El Colegio de México-CEH, vol. 62, núm. 4 (248), abril-junio 2013, pp. 1695-1742.

______, “La ortodoxia historiográfica puesta a prueba: Michel de Certeau”, *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 40, 2013, pp. 71-102.

______, “Rafael Altamira o el final de una utopía modernista”, en Antolín Sánchez Cuervo y Guillermo Zermeño (eds.), *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 177-210.

______, “El retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: algunas paradojas”, *Historia Mexicana,* México, El Colegio de México-CEH, vol. 64, núm. 4 (256), abril-junio 2015, pp. 1463-1540.

______, “Revolución: entre el tiempo histórico y el tiempo mítico”, *Historia y Grafía*, México, UIA-Departamento de Historia, núm. 45, 2015, pp. 57-94.

Zinn, Howard, *La otra historia de los Estados Unidos*, trad. Argitaletxe Hiru, S. L., Nueva York, Siete Cuentos, 2011 (1ª ed. en inglés, 1980).

Zumthor, Paul, *Parler du Moyen Age*, París, Editions de Minuit, 1980.

______, *Oral Poetry. An Introduction*, trad. Kathy Murphy-Judy, Minneapolis, Universidad de Minesota, 1990.

Escrituras de la historia. Experiencias y conceptos, coordinado por Luis Gerardo Morales Moreno y Laurence Coudart, se terminó de imprimir en los talleres de impresiones y acabados finos Amátl, S.A. de C.V. en diciembre de 2016. Se tiraron 1 000 ejemplares. La edición estuvo al cuidado de David Moreno Soto. Formación de originales Nancy Blancas.

Este libro reúne escrituras y conceptos de la historia que circulan en librerías, bibliotecas y currículos universitarios desde hace cincuenta años. Para hacer más accesibles esos conocimientos, se realizó una serie de entrevistas para que los propios historiadores y antropólogos explorasen, con base en su obra y en su experiencia profesional, algunas claves del vocabulario que han compartido con otros científicos sociales. En esta primera publicación se ha convocado a Roger Chartier, Guillermo Zermeño, Francisco A. Ortega, Jaime Humberto Borja, Anne-Christine Taylor y Ricardo Pérez Montfort, pertenecientes a generaciones distintas y provenientes de Francia, México y Colombia. Con una variedad de recursos, los autores otorgan inteligibilidad a narrativas más amplias que ahora convertimos en vehículos para comunicar a los lectores la importancia actual del oficio de historiador. *Escrituras de la historia* presenta entrevistas editadas de modo breve y ameno, junto con semblanzas biobibliográficas que indican la importancia de sus contenidos, los que fueron enriquecidos con un indispensable aparato crítico y notas historiográficas.





